This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600093315R

Offert à M. Hare en souvenir de mon,

F. Lenormant

COMMENTAIRE

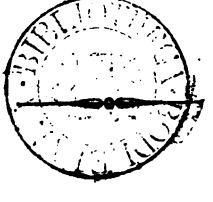
SUR

LE CRATYLE DE PLATON

PAR

CHARLES LENORMANT

MEMBRE DE L'INSTITUT



ATHÈNES,

IMPRIMERIE D'ANDRÉ COROMÉLAS

(PLACE DU PALAIS)

1861.

291. e. 2.

BIBLIOTHECA · BODLEIANA ·
DOMINUS ILLUMINATIO MEA

PRÉFACE.

Le travail posthume de M. Charles Lenormant que nous donnons aujourd'hui au public n'est que le fragment d'une œuvre plus étendue demeurée malheureusement inachevée. Outre le Commentaire du *Cratyle* de Platon, elle devait comprendre celui de deux autres dialogues du même écrivain, de l'*Euthyphron* et du dernier livre de la *République*.

Parmi les sujets variés sur lesquels s'était portée l'activité scientifique de M. Lenormant, un de ceux auxquels il avait consacré les plus longues méditations était l'étude des religions de l'antiquité. Il appartenait à l'école de la symbolique, inaugurée par M. Creuzer et continuée par Ottfried Muller ainsi que par MM. Gerhard, Panofka et Guigniaut. Mais par une conception de l'ensemble des dogmes du paganisme plus vaste, plus complète et plus synthétique que n'avait osé la faire aucun des savants qui avaient été dans cette voie ses prédécesseurs ou ses émules, il avait renouvelé entièrement les doctrines de cette école. L'*Essai sur la religion phrygienne de Cybèle*, la *Nouvelle Galerie Mythologique*, enfin l'*Élite des monuments Céramographiques*, rédigé de concert avec son fidèle ami et collaborateur M. De Witte, contiennent de nombreux aperçus de ce système ingénieux fondé sur une immense érudition, dans lequel des données d'une nouveauté et d'une

simplicité extrêmes ressortaient d'une méthode de rapprochements déjà employée par d'autres, mais que nul n'avait su pousser si loin ni avec la même rigueur.

Les travaux que nous venons d'énumérer, nécessairement restreints à des questions spéciales, n'exposaient chacun qu'une partie des idées de M. Lenormant. Mais il avait conçu le plan d'une œuvre générale dans laquelle serait exposé l'ensemble du système religieux du paganisme, tel que ses recherches le lui avaient révélé. C'est cette œuvre dont nous éditons le seul fragment qui ait jamais été écrit.

En étudiant Platon, M. Lenormant avait été frappé de trouver dans un de ses dialogues le développement complet, sous un voile transparent, et la réfutation au nom des lois de la morale éternelle des idées qu'il considérait comme le fondement même des religions mystiques de la Grèce, et particulièrement de celle des mystères d'Eleusis qui en étaient la plus célèbre et la plus savante expression. Ce dialogue était le *Cratyle*, où jusqu'ici tous les commentateurs n'avaient vu qu'un informe essai de philosophie du langage et d'étymologie, indigne des lumières habituelles et du génie du plus grand penseur de l'antiquité, mais qui prenait dès lors une importance capitale dans l'ensemble des écrits de Platon. Poursuivant ses recherches, le savant dont l'étude des antiquités pleure encore la perte avait reconnu l'exposé des mêmes idées et une intention analogue dans l'*Euthyphron*. Cette double découverte, tout en confirmant ses opinions sur les cultes antiques, lui avait en même temps fourni une vue toute nouvelle sur l'apostolat entrepris par Socrate, vue plus conforme à tout ce que les anciens nous disent du fils de Sophronisque et à l'immense influence exercée par ses prédications philosophiques que le système de ceux qui ne veulent reconnaître en lui, com-

me M. Grote, qu'un sophiste de carrefour. Socrate, pour M. Lenormant, était l'homme qui avait eu la gloire de rompre le premier, au nom des droits de la raison et des lois immuables de la morale naturelle, les liens de l'antique superstition, et de saper les fondements de ces doctrines panthéistes qui depuis tant de siècles couvraient le monde entier d'un voile épais d'erreur. Le maître de Platon était mort martyr de son dévouement à la grande cause qu'il avait entreprise, mais du moins ses prédications avait porté leurs fruits. En succombant à la haine du parti religieux, il avait porté le coup fatal aux idées que défendait ce parti; à dater de lui, le crédit du polythéisme sur les âmes était entièrement renversé, son maintien n'était plus qu'une affaire de formes extérieures jusqu'au jour où le christianisme viendrait, dans un monde désabusé de l'erreur, enseigner des vérités plus hautes que celles auxquelles la philosophie pouvait parvenir par ses propres forces, et changerait entièrement la face des sociétés humaines.

Voilà l'esprit dans lequel M. Lenormant avait entrepris de commenter les dialogues que nous avons indiqués. Il voulait montrer Socrate aux prises avec les dogmes mêmes de la religion établie dans le *Cratyle*, avec les lois morales et civiles fondées sur ces dogmes dans l'*Euthyphron*. Quant au dernier livre de la *République*, il devait y faire voir le compromis proposé par le fils de Sophronisque entre la religion et la philosophie, la manière dont il conseillait de maintenir en grande partie les formes extérieures et consacrées par l'usage, en substituant aux dogmes qui les avaient inspirées les véritables principes de la morale.

Comme nous l'avons déjà dit, une seule partie de ce vaste travail a été rédigée, le commentaire du *Cratyle*. C'est, du reste, la plus importante, car elle comprend l'ex-

posé des doctrines fondamentales du système religieux que combattait Socrate.

On ne trouvera pas dans ce livre les propositions du polythéisme exposées sous un aussi beau jour que dans les travaux de quelques érudits modernes. M. Lenormant ne partageait pas sur ce point les illusions de certains esprits; il avait compris la profondeur de l'abîme d'erreur, de matérialisme et d'immoralité sur lequel les législateurs religieux du paganisme avaient prétendu fonder une foi et une morale. L'étude des cultes polythéistes avait même exercé une action puissante sur son esprit. Il avait commencé cette étude en investigateur curieux, mais indifférent aux questions religieuses, et elle était devenue un des plus puissants leviers de son retour au christianisme en lui montrant la supériorité divine des doctrines prêchées par le Christ et la nécessité de la révélation.

Bien que le Commentaire du *Cratyle* soit écrit déjà depuis un assez grand nombre d'années, bien qu'il ait été lu presque en entier par l'auteur à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans le cours de l'année 1854, ce travail ne doit pas être considéré comme ayant reçu la dernière préparation qui lui aurait été donnée pour le livrer à l'impression. Certainement, s'il l'avait publié lui-même, M. Lenormant y aurait developpé plus d'une idée qui ne s'y trouve indiquée que par quelques traits et pour ainsi dire à l'état de germe. Il aurait aussi en de certains endroits modifié la forme pour lui ôter ce qu'elle peut avoir d'abrupt, faisant entrer souvent sans transition dans des ordres de considérations auxquels on n'est pas généralement habitué. Nous pouvons supposer également qu'il aurait adopté une division autre que celle des chiffres que l'on verra de distance en distance, et qui répondent à ceux des paragraphes de l'édition de Bekker reproduits dans le

texte grec que nous avons placé en tête du volume. C'est donc un travail non-seulement incomplet, mais encore non entièrement terminé dans la partie qui en a été écrite et que nous livrons à la publicité. Mais connaissant l'importance capitale que l'auteur y avait toujours attaché, c'était pour nous un devoir de le publier tel que nous l'avons trouvé dans ses papiers sans y rien modifier, même dans la forme.

Nous devons dire encore un mot, en finissant, sur l'impression de ce travail. La difficulté de faire sortir des presses de Paris un livre qui contient autant de grec que de français, les frais énormes que nécessite un publication de ce genre faite en Occident, nous ont décidé à imprimer à Athènes le commentaire du *Cratyle*. Grâce à cette circonstance nous avons pu donner du dialogue de Platon l'édition la plus correcte qui en ait été jamais donnée, plus correcte même que celle de Bekker (*), mais dans la partie française les imprimeurs grecs ont fait un certain nombre de fautes qui se remarquent surtout dans les premières feuilles et qui deviennent plus rares à mesure que l'on avance dans l'ouvrage. Heureusement aucune de ces fautes n'est de nature à modifier le sens de la phrase dans laquelle elle se trouve, et nous les avons d'ailleurs relevées avec soin dans l'*Errata* qui se trouve à la fin du volume.

(*) Nous devons exprimer ici notre reconnaissance à MM. Rhangabé et Dragoumis qui ont bien voulu corriger avec un soin tout particulier les épreuves de cette partie.

ΠΛΑΤΩΝΟΣ

ΚΡΑΤΥΛΟΣ

I. ΒΟΥΛΕΙ οὖν καὶ Σωκράτει τῷδε ἀνακοινωσώμεθα τὸν λόγον;

ΚΡ. Εἴ σοι δοκεῖ.

ΕΡΜ. Κρατύλος φησὶν ὅδε, ὦ Σώκρατες, ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἄν τινες ξυνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἕλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἅπασιν. Ἐρωτῶ οὖν αὐτὸν εἰ αὐτῷ Κρατύλος τῇ ἀληθείᾳ ὄνομά ἐστιν ἢ οὔ· ὁ δὲ ὁμολογεῖ αὐτῷ γε τοῦτο ὄνομα εἶναι. Τί δαὶ Σωκράτει; ἔφην ἐγώ. Σωκράτης, ἦ δ' ὅς· οὐκοῦν καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις πᾶσιν, ὅπερ καλοῦμεν ὄνομα ἕκαστον, τοῦτ' ἔστιν ἑκάστῳ ὄνομά; Ὁ δὲ, οὔκουν σοί γε, ἦ δ' ὅς, ὄνομα Ἑρμογένης, οὐδὲ ἂν πάντες καλῶσιν ἄνθρωποι, καὶ ἐμοῦ ἐρωτῶντος καὶ προθυμουμένου εἰδέναι ὅ τί ποτε λέγει, οὔτε ἀποσαφεῖ οὐδὲν εἰρωνεύεταί τε πρός με, προσποιούμενός τι αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ διανοεῖσθαι, ὡς εἰδὼς περὶ αὐτοῦ ὃ εἰ βούλοιτο σαφῶς εἰπεῖν, ποιήσειεν ἂν καὶ ἐμὲ ὁμολογεῖν καὶ λέγειν ἅ περ αὐτὸς λέγει. Εἰ οὖν πῃ ἔχεις συμβαλεῖν τὴν Κρατύλου μαντείαν, ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι· μᾶλλον δὲ αὐτῷ σοι ὅπῃ δοκεῖ ἔχειν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, ἔτι ἂν ἥδιον πυθοίμην, εἴ σοι βουλομένῳ ἐστίν.

ΣΩ. Ὦ παῖ Ἱππονίκου Ἑρμόγενες, παλαιὰ παροιμία ὅτι χαλεπὰ τὰ καλά ἐστιν ὅπῃ ἔχει μαθεῖν. Καὶ δὴ καὶ τὸ περὶ τῶν ὀνομάτων οὐ σμικρὸν τυγχάνει ὂν μάθημα. ΙΙ Εἰ μὲν οὖν ἐγὼ ἤδη ἀκήκοα παρὰ Προδίκου τὴν πεντηκοντάδραχμον ἐπίδειξιν, ἣν ἀκούσαντι ὑπάρχει περὶ τοῦτο πεπαιδεῦσθαι, ὥς φησιν ἐκεῖνος,

οὐδὲν ἂν ἐκώλυέ σε αὐτίκα μάλα εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος· νῦν δὲ οὐκ ἀκήκοα, ἀλλὰ τὴν δραχμιαίαν οὔκουν οἶδα πῇ ποτὲ τὸ ἀληθὲς ἔχει περὶ τῶν τοιούτων Συζητεῖν μέντοι ἕτοιμός εἰμι καὶ σοὶ καὶ Κρατύλῳ κοινῇ. III. Ὅτι δὲ οὔ φησί σοι Ἑρμογένη ὄνομα εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ὥς περ ὑποπτεύω αὐτὸν σκώπτειν· οἴεται γὰρ ἴσως σε χρημάτων ἐφιέμενον κτήσεως ἀποτυγχάνειν ἑκάστοτε. Ἀλλ' ὁ νῦν δὴ ἔλεγον εἰδέναι μὲν τὰ τοιαῦτα χαλεπὸν, εἰς τὸ κοινὸν δὲ καταθέντας χρὴ σκοπεῖν εἴτε ὡς σὺ λέγεις ἔχει, εἴτε ὡς Κρατύλος.

ΕΡΜ. Καὶ μὴν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, πολλάκις δὴ καὶ τούτῳ διαλεχθεὶς καὶ ἄλλοις πολλοῖς, οὐ δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ ξυνθήκη καὶ ὁμολογία. Ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ, ὅτι ἂν τίς τῳ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι καὶ τὸ ὀρθόν· καὶ ἂν αὖθίς γε ἕτερον μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι καλῇ, οὐδὲν ἧττον τὸ ὕστερον ὀρθῶς ἔχειν τοῦ προτέρου κειμένου, ὥς περ τοῖς οἰκέταις ἡμεῖς μετατιθέμεθα, [οὐδὲν ἧττον τοῦτ' εἶναι ὀρθὸν τὸ μετατεθὲν τοῦ πρότερον κειμένου.] Οὐ γὰρ φύσει ἑκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων· εἰ δέ πῃ ἄλλῃ ἔχει, ἕτοιμος ἔγωγε καὶ μανθάνειν καὶ ἀκούειν οὐ μόνον παρὰ Κρατύλου ἀλλὰ καὶ παρ' ἄλλου ὁτουοῦν.

IV. ΣΩ. Ἴσως μέντοι τι λέγεις, ὦ Ἑρμόγενες· σκεψώμεθα δὲ. Ὃ ἂν θῇ καλεῖν τις ἕκαστον, τοῦτ' ἔστιν ἑκάστῳ ὄνομα;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Καὶ ἂν ἰδιώτης καλῇ καὶ ἂν πόλις;

ΕΡΜ. Φημί.

ΣΩ. Τί οὖν ἂν ἐγὼ καλῶ ὁτιοῦν τῶν ὄντων; Οἷον ὃ νῦν καλοῦμεν ἄνθρωπον, ἐὰν ἐγὼ τοῦτο ἵππον προσαγορεύω, ὃ δὲ νῦν ἵππον, ἄνθρωπον, ἔσται δημοσίᾳ μὲν ὄνομα ἄνθρωπος τῷ αὐτῷ, ἰδίᾳ δὲ ἵππος; Καὶ ἰδίᾳ μὲν αὖ ἄνθρωπος, δημοσίᾳ δὲ ἵππος; Οὕτω λέγεις;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Φέρε δή μοι τόδε εἰπέ. Καλεῖς ἀληθῆ λέγειν καὶ ψευδῆ;

ΕΡΜ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἴη ἂν λόγος ἀληθής, ὁ ψευδής;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὗτος ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγει ὡς ἔστιν, ἀληθής· ὃς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστι, ψευδής.

ΕΡΜ. Ναί.

V. ΣΩ. Ἔστω ἄρα τοῦτο, λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα τε καὶ μή;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ὁ λόγος δ' ἔστιν ὁ ἀληθὴς πότερον ὅλος μὲν ἀληθής, τὰ μόρια δ' αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ;

ΕΡΜ. Οὐκ, ἀλλὰ καὶ τὰ μόρια.

ΣΩ. Πότερον δὲ τὰ μὲν μεγάλα μόρια ἀληθῆ, τὰ δὲ σμικρὰ οὔ; ἢ πάντα;

ΕΡΜ. Πάντα οἶμαι ἔγωγε.

ΣΩ. Ἔστιν οὖν ὅ τι λέγεις λόγου σμικρότερον μόριον ἄλλο ἢ ὄνομα;

ΕΡΜ. Οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο σμικρότατον.

ΣΩ. Καὶ τὸ ὄνομα ἄρα τὸ τοῦ ἀληθοῦς λόγου λέγεται;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Ἀληθές γε, ὡς φῂς.

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Τὸ δὲ τοῦ ψευδοῦς μόριον οὐ ψεῦδος;

ΕΡΜ. Φημί.

ΣΩ. Ἔστιν ἄρα ὄνομα ψευδὲς καὶ ἀληθὲς λέγειν, εἴ περ καὶ λόγον;

ΕΡΜ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΣΩ. Ὃ ἂν ἄρα ἕκαστος φῇ τῷ ὄνομα εἶναι, τοῦτο ἔστιν ἑκάστῳ ὄνομα;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Ἦ καὶ ὁπόσα ἂν φῇ τις ἑκάστῳ ὀνόματα εἶναι τοσαῦτα ἔσται; Καὶ τότε ὁπόταν φῇ;

VI. ΕΡΜ. Οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ὀνόματος ἄλλην ὀρθότητα ἢ ταύτην, ἐμοὶ μὲν ἕτερον εἶναι καλεῖν ἑκάστῳ ὄνομα,

ὃ ἐγὼ ἐθέμην, σοὶ δὲ ἕτερον, ὃ ἂν σύ. Οὕτω δὲ καὶ ταῖς πόλεσιν ὁρῶ ἰδίᾳ ἑκάσταις ἐνίοτ' ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς κείμενα ὀνόματα, καὶ Ἕλλησι παρὰ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας, καὶ Ἕλλησι παρὰ βαρβάρους.

ΣΩ. Φέρε δὴ ἴδωμεν, ὦ Ἑρμόγενες, πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοι φαίνεται, ἰδίᾳ αὐτῶν ἡ οὐσία εἶναι ἑκάστῳ, ὥςπερ Πρωταγόρας ἔλεγε λέγων πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δ' αὖ σοί· ἢ ἔχειν δοκεῖ αὐτὰ αὐτῶν τινὰ βεβαιότητα τῆς οὐσίας.

ΕΡΜ. Ἤδη ποτὲ ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ἀπορῶν καὶ ἐνταῦθα ἐξηνέχθην, εἰς ἅπερ Πρωταγόρας λέγει, οὐ πάνυ τι μέντοι μοι δοκεῖ οὕτως ἔχειν.

VII. ΣΩ. Τί δαί; Ἐς τόδε ἤδη ἐξηνέχθης, ὥστε μὴ πάνυ σοι δοκεῖν εἶναί τινα ἄνθρωπον πονηρόν;

ΕΡΜ. Οὐ μὰ τὸν Δία, ἀλλὰ πολλάκις δὴ αὐτὸ πέπονθα, ὥς τέ μοι δοκεῖν πάνυ πονηροὺς εἶναί τινας ἀνθρώπους, καὶ μάλα συχνούς.

ΣΩ. Τί δαί; Πάνυ χρηστοὶ οὔ πώ σοι ἔδοξαν εἶναι ἄνθρωποι;

ΕΡΜ. Καὶ μάλα ὀλίγοι.

ΣΩ. Ἔδοξαν δ' οὖν;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Πῶς οὖν τοῦτο τίθεσαι, ἄρ' ὦ, τοὺς μὲν πάνυ χρηστοὺς πάνυ φρονίμους, τοὺς δὲ πάνυ πονηροὺς πάνυ ἄφρονας;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε δοκεῖ οὕτως.

ΣΩ. Οἷόν τε οὖν ἐστίν, εἰ Πρωταγόρας ἀληθῆ ἔλεγε καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀλήθεια, τὸ οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ τοιαῦτα καὶ εἶναι, τοὺς μὲν ἡμῶν φρονίμους εἶναι, τοὺς δὲ ἄφρονας;

ΕΡΜ. Οὐ δῆτα.

VIII. ΣΩ. Καὶ ταῦτά γε, ὡς ἐγῷμαι, σοὶ πάνυ δοκεῖ, φρονήσεως οὔσης καὶ ἀφροσύνης μὴ πάνυ δυνατὸν εἶναι Πρωταγόραν ἀληθῆ λέγειν, οὐδὲν γὰρ ἄν που τῇ ἀληθείᾳ ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου φρονιμώτερος εἴη, εἴπερ ἃ ἂν ἑκάστῳ δοκῇ ἑκάστῳ ἀληθῆ ἔσται·

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατ' Εὐθύδημόν γε, οἶμαι σοὶ δοκεῖ πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί. Οὐδὲ γὰρ ἂν οὕτως εἶεν οἱ μὲν χρηστοί, οἱ δὲ πονηροί, εἰ ὁμοίως ἅπασι καὶ ἀεὶ ἀρετή τε καὶ κακία εἴη.

ΕΡΜ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μήτε πᾶσι πάντα ἐστίν. Ὁμοίως ἅμα καὶ ἀεὶ μήτε ἑκάστῳ ἰδίᾳ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐστί, δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν, ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗ περ πέφυκεν.

ΕΡΜ. Δοκεῖ μοι, ὦ Σώκρατες, οὕτως ἔχειν.

IX. ΣΩ. Πότερον οὖν αὐτὰ μὲν ἂν εἴη οὕτω πεφυκότα, αἱ δὲ πράξεις αὐτῶν οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον; ἢ οὐ καὶ αὗται ἔν τι εἶδος τῶν ὄντων εἰσίν, αἱ πράξεις;

ΕΡΜ. Πάνυ γε καὶ αὗται.

ΣΩ. Κατὰ τὴν αὐτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν. Οἷον ἐάν τι ἐπιχειρήσωμεν ἡμεῖς τῶν ὄντων τέμνειν, πότερον ἡμῖν τμητέον ἕκαστον ὡς ἂν ἡμεῖς βουλώμεθα καὶ ᾧ ἂν βουληθῶμεν, ἢ ἐὰν μὲν κατὰ τὴν φύσιν βουληθῶμεν ἕκαστον τέμνειν τοῦ τέμνειν τε καὶ τέμνεσθαι καὶ ᾧ πέφυκε, τεμοῦμέν τε καὶ πλέον τε ἡμῖν ἔσται καὶ ὀρθῶς πράξομεν τοῦτο, ἐὰν δὲ παρὰ φύσιν, ἐξαμαρτησόμεθά τε καὶ οὐδὲν πράξομεν;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε δοκεῖ οὕτως.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἐὰν κάειν τι ἐπιχειρήσωμεν, οὐ κατὰ πᾶσαν δόξαν δεῖ κάειν ἀλλὰ κατὰ τὴν ὀρθήν; αὕτη δ' ἐστὶν ᾗ ἐπεφύκει ἕκαστον κάεσθαί τε καὶ κάειν καὶ ᾧ ἐπεφύκει;

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

X. ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τἆλλα οὕτως;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν καὶ τὸ λέγειν μία τις τῶν πράξεών ἐστιν;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Πότερον οὖν ᾗ ἄν τῳ δοκῇ λεκτέον εἶναι, ταύτῃ λέγων ὀρθῶς λέξει, ἐὰν μὲν ᾗ πέφυκε τὰ πράγματα λέγειν τε καὶ λέγεσθαι καὶ ᾧ, ταύτῃ καὶ τούτῳ λέγῃ πλέον τέ τι ποιήσει καὶ ἐρεῖ, ἐὰν δὲ μή, ἐξαμαρτήσεταί τε καὶ οὐδὲν ποιήσει;

ΕΡΜ. Οὕτω μοι δοκεῖ ὡς λέγεις.

ΣΩ. Οὐκοῦν τοῦ λέγειν μόριον τὸ ὀνομάζειν· ὀνομάζοντες γάρ που λέγουσι τοὺς λόγους;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὸ ὀνομάζειν πρᾶξίς τίς ἐστιν, εἴ περ καὶ τὸ λέγειν πρᾶξίς τις ἦν περὶ τὰ πράγματα;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Αἱ δὲ πράξεις ἐφάνησαν ἡμῖν οὐ πρὸς ἡμᾶς οὖσαι, ἀλλ' αὐτῶν τινὰ ἰδίαν φύσιν ἔχουσαι;

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὀνομαστέον ᾗ πέφυκε τὰ πράγματα ὀνομάζειν τε καὶ ὀνομάζεσθαι καὶ ᾧ, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἂν ἡμεῖς βουληθῶμεν, εἴ περ τι τοῖς ἔμπροσθεν μέλλει ὁμολογούμενον εἶναι; καὶ οὕτω μὲν ἂν πλέον τι ποιοῖμεν καὶ ὀνομάζοιμεν, ἄλλως δὲ οὔ.

ΕΡΜ. Φαίνεταί μοι.

XI. ΣΩ. Φέρε δή, ᾧ ἔδει τέμνειν, ἔδει τῳ, φαμέν, τέμνειν;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Καὶ ᾧ ἔδει κερκίζειν, ἔδει τῳ κερκίζειν; καὶ ᾧ ἔδει τρυπᾶν, ἔδει τῳ τρυπᾶν;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Καὶ ᾧ ἔδει δὴ ὀνομάζειν, ἔδει τῳ ὀνομάζειν;

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Τί δὲ ἦν ἐκεῖνο ᾧ ἔδει τρυπᾶν;

ΕΡΜ. Τρύπανον.

ΣΩ. Τί δὲ ᾧ κερκίζειν;

ΕΡΜ. Κερκίς.

ΣΩ. Τί δὲ ᾧ ὀνομάζειν.

ΕΡΜ. Ὄνομα.

ΣΩ. Εὖ λέγεις, ὄργανον ἄρα τί ἐστι καὶ τὸ ὄνομα;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Εἰ οὖν ἐροίμην τί ἦν ὄργανον ἡ κερκίς; οὐχ ᾧ κερκίζομεν;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Κερκίζοντες δὲ τί δρῶμεν; οὐ τὴν κρόκην καὶ τοὺς στήμονας συγκεχυμένους διακρίνομεν;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ περὶ τρυπάνου ἕξεις οὕτως εἰπεῖν καὶ περὶ τῶν ἄλλων;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἔχεις δὴ καὶ περὶ ὀνόματος οὕτως εἰπεῖν; ὀργάνῳ ὄντι τῷ ὀνόματι ὀνομάζοντες τί ποιοῦμεν;

ΕΡΜ. Οὐκ ἔχω λέγειν.

XII. ΣΩ. Ἆρ' οὖν διδάσκομέν τι ἀλλήλους καὶ τὰ πράγματα διακρίνομεν ἢ ἔχει;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας, ὥς περ κερκὶς ὑφάσματος.

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Ὑφαντικὸν δέ γε ἡ κερκίς;

ΕΡΜ. Πῶς δ' οὔ;

ΣΩ. Ὑφαντικὸς μὲν ἄρα κερκίδι καλῶς χρήσεται· καλῶς δ' ἐστὶν ὑφαντικῶς· διδασκαλικὸς δὲ ὀνόματι καλῶς· καλῶς δ' ἐστὶ διδασκαλικῶς.

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Τῷ τίνος οὖν ἔργῳ ὁ ὑφάντης καλῶς χρήσεται, ὅταν τῇ κερκίδι χρῆται;

ΕΡΜ. Τῷ τοῦ τέκτονος.

ΣΩ. Πᾶς δὲ τέκτων ἐστὶν ἢ ὁ τὴν τέχνην ἔχων;

ΕΡΜ. Ὁ τὴν τέχνην.

ΣΩ. Τῷ τίνος δὲ ἔργῳ ὁ τρυπητὴς καλῶς χρήσεται, ὅταν τῷ τρυπάνῳ χρῆται;

ΕΡΜ. Τῷ τοῦ χαλκέως.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν πᾶς χαλκεὺς ἢ ὁ τὴν τέχνην ἔχων;

ΕΡΜ. Ὁ τὴν τέχνην.

ΣΩ. Εἶεν. Τῷ δὲ τίνος ἔργῳ ὁ διδασκαλικὸς χρήσεται, ὅταν τῷ ὀνόματι χρῆται;

ΕΡΜ. Οὐδὲ τοῦτ' ἔχω.

ΣΩ. Οὐδὲ τοῦτο γ' ἔχεις εἰπεῖν, τίς παραδίδωσιν ἡμῖν τὰ ὀνόματα οἷς χρώμεθα;

ΕΡΜ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Ἆρ' οὐχὶ ὁ νόμος δοκεῖ σοι εἶναι ὁ παραδιδοὺς αὐτά;

ΕΡΜ. Ἔοικεν.

XIII ΣΩ. Νομοθέτου ἄρα ἔργῳ χρήσεται ὁ διδασκαλικός, ὅταν ὀνόματι χρῆται;

ΕΡΜ. Δοκεῖ μοι.

ΣΩ. Νομοθέτης δέ σοι δοκεῖ πᾶς εἶναι ἢ ὁ τὴν τέχνην ἔχων;

ΕΡΜ. Ὁ τὴν τέχνην.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα παντὸς ἀνδρός, ὦ Ἑρμόγενες· ὄνομα θέσθαι ἐςίν, ἀλλά τινος ὀνοματουργοῦ. Οὗτος δ' ἐςίν, ὡς ἔοικεν, ὁ νομοθέτης ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται.

ΕΡΜ. Ἔοικεν.

ΣΩ. Ἴθι δή, ἐπίσκεψαι, ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται; ἐκ τῶν ἔμπροσθεν δὲ ἀνάσκεψαι· ποῖ βλέπων ὁ τέκτων τὴν κερκίδα ποιεῖ; ἆρ' οὐ πρὸς τοιοῦτόν τι ὃ πεφύκει κερκίζειν;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τί δαί; ἂν καταγῇ αὐτῷ ἡ κερκὶς ποιοῦντι, πότερον πάλιν ποιήσει ἄλλην πρὸς τὴν κατεαγυῖαν βλέπων ἢ πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος πρὸς ὅ περ καὶ ἣν κατέαξεν ἐποίει;

ΕΡΜ. Πρὸς ἐκεῖνο, ἔμοιγε δοκεῖ.

XIV. ΣΩ. Οὐκοῦν ἐπειδὰν δέῃ λεπτῷ ἱματίῳ ἢ παχεῖ ἢ λινῷ ἢ ἐρεῷ ἢ ὁποιῳοῦν τινὶ κερκίδα ποιεῖν, πάσας μὲν δεῖ τὸ τῆς κερκίδος ἔχειν εἶδος, οἷα δ' ἑκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν εἰς τὸ ἔργον ἕκαστον;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Καὶ περὶ τῶν ἄλλων δὴ ὀργάνων ὁ αὐτὸς τρόπος· τὸ φύσει ἑκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον ἐξευρόντα δεῖ ἀποδοῦναι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἂν ποιῇ τὸ ἔργον, οὐχ οἷον ἂν αὐτὸς βουληθῇ ἀλλ' οἷον ἐπεφύκει. Τὸ γὰρ φύσει ἑκάστῳ, ὡς ἔοικε, τρύπανον πεφυκὸς εἰς τὸν σίδηρον δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Καὶ τὴν φύσει κερκίδα ἑκάστῳ πεφυκυῖαν εἰς ξύλον.

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Φύσει γὰρ ἣν ἑκάστῳ εἶδει ὑφάσματος, ὡς ἔοικεν, ἑκάστη κερκίς, καὶ τἆλλα οὕτως.

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν, ὦ βέλτιστε, καὶ τὸ ἑκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην ἐκεῖνον εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι καὶ, βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν τε καὶ τίθεσθαι, εἰ μέλλει κύριος εἶναι ὀνομάτων θέτης; XV. Εἰ δὲ μὴ εἰς τὰς αὐτὰς συλλαβὰς ἕκαστος ὁ νομοθέτης τίθησιν, οὐδὲν δεῖ τοῦτο ἀγνοεῖν. Οὐδὲ γὰρ εἰς τὸν αὐτὸν σίδηρον ἅπας χαλκεὺς τίθησι, τοῦ αὐτοῦ ἕνεκα ποιῶν τὸ αὐτὸ ὄργανον· ἀλλ' ὅμως, ἕως ἂν τὴν αὐτὴν ἰδέαν ἀποδιδῷ, ἐάν τε ἐν ἄλλῳ σιδήρῳ, ὅμως ὀρθῶς ἔχει τὸ ὄργανον, ἐάν τε ἐνθάδε ἐάν τε ἐν βαρβάροις τις ποιῇ· ἦ γάρ;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὕτως ἀξιώσεις καὶ τὸν νομοθέτην τόν τε ἐνθάδε καὶ τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις, ἕως ἂν τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος ἀποδιδῷ τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἐν ὁποιαισοῦν συλλαβαῖς, οὐδὲν χείρω νομοθέτην εἶναι τὸν ἐνθάδε ἢ τὸν ὁπουοῦν ἄλλοθι;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τίς οὖν ὁ γνωσόμενος εἰ τὸ προσῆκον εἶδος κερκίδος ἐν ὁποιῳοῦν ξύλῳ κεῖται; ὁ ποιήσας, ὁ τέκτων, ἢ ὁ χρησόμενος ὁ ὑφάντης;

ΕΡΜ. Εἰκὸς μὲν μᾶλλον, ὦ Σώκρατες, τὸν χρησόμενον.

ΣΩ. Τίς οὖν ὁ τοῦ λυροποιοῦ ἔργῳ χρησόμενος; ἆρ' οὐχ οὗτος

ὃς ἐπίσταιτο ἐργαζομένῳ κάλλιστα ἐπιστατεῖν καὶ εἰργασμένον γνοίη εἴτ' εὖ εἴργασται εἴτε μή;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τίς;

ΕΡΜ. Ὁ κιθαριστής.

ΣΩ. Τίς δαὶ ὁ τοῦ ναυπηγοῦ;

ΕΡΜ. Κυβερνήτης.

ΣΩ. Τίς δαὶ τῷ τοῦ νομοθέτου ἔργῳ ἐπιστατήσειέ τ' ἂν κάλλιστα καὶ εἰργασμένον κρίνειε καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τοῖς βαρβάροις; ἆρ' οὐχ ὅς περ χρήσεται;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐχ ὁ ἐρωτᾷν ἐπιστάμενος οὗτός ἐστιν;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ὁ δὲ αὐτὸς καὶ ἀποκρίνεσθαι;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Τὸν δὲ ἐρωτᾷν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν;

ΕΡΜ. Οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο.

ΣΩ. Τέκτονος μὲν ἄρα ἔργον ἐστὶ ποιῆσαι πηδάλιον ἐπιστατοῦντος κυβερνήτου, εἰ μέλλει καλὸν εἶναι πηδάλιον;

ΕΡΜ. Φαίνεται.

ΣΩ. Νομοθέτου δέ γε, ὡς ἔοικεν, ὄνομα, ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα εἰ μέλλει καλῶς ὀνόματα τίθεσθαι.

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

XVII. ΣΩ. Κινδυνεύει ἄρα, ὦ Ἑρμόγενες, εἶναι οὐ φαῦλον, ὡς σὺ οἴει, ἡ τοῦ ὀνόματος θέσις, οὐδὲ φαύλων ἀνδρῶν οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων· καὶ Κρατύλος ἀληθῆ λέγει λέγων φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι καὶ οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὂν ἑκάστῳ, καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τιθέναι εἴς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς.

ΕΡΜ. Οὐκ ἔχω, ὦ Σώκρατες, ὅπως χρὴ πρὸς ἃ λέγεις ἐναντιοῦσθαι. Ἴσως μέντοι οὐ ῥᾴδιόν ἐστιν οὕτως ἐξαίφνης πεισθῆναι,

ἀλλὰ δοκῶ μοι ὧδε ἂν μᾶλλον πεισθήσεσθαί σοι. Εἴ μοι δείξειας ἥν τινα φῂς εἶναι τὴν φύσει ὀρθότητα ὀνόματος.

ΣΩ. Ἐγὼ μέν, ὦ μακάριε Ἑρμόγενες, οὐδεμίαν λέγω, ἀλλ' ἐπελάθου γε ὧν ὀλίγον πρότερον ἔλεγον, ὅτι οὐκ εἰδείην ἀλλὰ σκεψοίμην μετὰ σοῦ· νῦν δὲ σκοπουμένοις ἡμῖν, ἐμοί τε καὶ σοί, τοσοῦτον μὲν ἤδη φαίνεται παρὰ τὰ πρότερα, φύσει τέ τινα ὀρθότητα ἔχον εἶναι τὸ ὄνομα, καὶ οὐ πάντος ἀνδρὸς ἐπίστασθαι καλῶς αὐτὸ πράγματι ὁτῳοῦν θέσθαι· ἢ οὔ;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

XVIII. ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο χρὴ ζητεῖν, εἴ περ ἐπιθυμεῖς εἰδέναι, ἥ τίς ποτ' αὐ ἐστὶν αὐτοῦ ἡ ὀρθότης.

ΕΡΜ. Ἀλλὰ μὴν ἐπιθυμῶ γε εἰδέναι.

ΣΩ. Σκόπει τοίνυν.

ΕΡΜ. Πῶς οὖν χρὴ σκοπεῖν;

ΣΩ. Ὀρθοτάτη μὲν τῆς σκέψεως, ὦ ἑταῖρε, μετὰ τῶν ἐπισταμένων, χρήματα ἐκείνοις τελοῦντα καὶ χάριτας κατατιθέμενον. Εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ σοφισταί, οἷς περ καὶ ὁ ἀδελφός σου Καλλίας πολλὰ τελέσας χρήματα σοφὸς δοκεῖ εἶναι. Ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἐγκρατὴς εἶ τῶν πατρῴων, λιπαρεῖν χρὴ τὸν ἀδελφὸν καὶ δεῖσθαι αὐτοῦ διδάξαι σε τὴν ὀρθότητα περὶ τῶν τοιούτων, ἣν ἔμαθε παρὰ Πρωταγόρου.

ΕΡΜ. Ἄτοπος μέντ' ἂν εἴη μοι, ὦ Σώκρατες, ἡ δέησις, εἰ τὴν μὲν ἀλήθειαν τὴν Πρωταγόρου ὅλως οὐκ ἀποδέχομαι. Τὰ δὲ τῇ τοιαύτῃ ἀληθείᾳ ῥηθέντα ἀγαπῴην ὥς του ἄξια.

XIX. ΣΩ. Ἀλλὰ εἰ μὴ αὖ σε ταῦτα ἀρέσκει, παρ' Ὁμήρου χρὴ μανθάνειν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ποιητῶν.

ΕΡΜ. Καὶ τί λέγει, ὦ Σώκρατες, Ὅμηρος περὶ ὀνομάτων; καὶ ποῦ;

ΣΩ. Πολλαχοῦ μέγιστα δὲ καὶ κάλλιστα ἐν οἷς διορίζει ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἅ τε οἱ ἄνθρωποι ὀνόματα καλοῦσι καὶ οἱ θεοί· ἢ οὐκ οἴει αὐτὸν μέγα τε καὶ θαυμάσιον λέγειν ἐν τούτοις περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος; δῆλον γὰρ δὴ ὅτι οἵ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσι πρὸς ὀρθότητα, ἅ περ ἔστι φύσει ὀνόματα· ἢ σὺ οὐκ οἴει;

ΕΡΜ. Εὖ οἶδα μὲν οὖν ἔγωγε, εἴ περ καλοῦσιν ὅτι ὀρθῶς καλοῦσιν· ἀλλὰ ποῖα ταῦτα λέγεις;

ΣΩ. Οὐκ οἶσθα ὅτι περὶ τοῦ ποταμοῦ τοῦ ἐν τῇ Τροίᾳ, ὃς ἐμονομάχει τῷ Ἡφαίστῳ, ὃν Ξάνθον, φησί, καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὴ Σκάμανδρον;

ΕΡΜ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Τί οὖν δή; Οὐκ οἴει τοῦτο σεμνόν τι εἶναι, γνῶναι ὅπῃ ποτὲ ὀρθῶς ἔχει ἐκεῖνον τὸν ποταμὸν Ξάνθον καλεῖν μᾶλλον ἢ Σκάμανδρον; XX. Εἰ δὲ βούλει, περὶ τῆς ὄρνιθος ἣν λέγει ὅτι

Χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύμινδιν.

Φαῦλον ἡγεῖ τὸ μάθημα, ὅσῳ ὀρθότερόν ἐστι καλεῖσθαι χαλκὶς κυμίνδιδος τῷ αὐτῷ ὀρνέῳ; ἢ τὴν Βατίειάν τε καὶ Μυρίνην, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ τούτου τοῦ ποιητοῦ καὶ ἄλλων; ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως μείζω ἐστὶν ἢ κατ' ἐμέ τε καὶ σὲ ἐξευρεῖν· ὁ δὲ Σκαμάνδριός τε καὶ ὁ Ἀστυάναξ ἀνθρωπινώτερον διασκέψασθαι ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ῥᾷον, ἅ φησιν ὀνόματα. Εἶναι τῷ τοῦ Ἕκτορος υἱεῖ, τίνα ποτὲ λέγει τὴν ὀρθότητα αὐτῶν. Οἶσθα γὰρ δή που ταῦτα τὰ ἔπη ἐν οἷς ἔνεστιν ἃ ἐγὼ λέγω.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Πότερον οὖν οἴει Ὅμηρον ἡγεῖσθαι τῶν ὀνομάτων κεῖσθαι τῷ παιδί, τὸν Ἀστυάνακτα ἢ τὸν Σκαμάνδριον;

ΕΡΜ. Οὐκ ἔχω λέγειν.

ΣΩ. Ὧδε δὴ σκόπει· εἴ τις ἔροιτό σε πότερον οἴει ὀρθότερον καλεῖν τὰ ὀνόματα τοὺς φρονιμωτέρους ἢ τοὺς ἀφρονεστέρους;

ΕΡΜ. Δῆλον δὴ ὅτι τοὺς φρονιμωτέρους φαίην ἄν.

XXI. ΣΩ. Πότερον οὖν αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς πόλεσι φρονιμώτεραί σοι δοκοῦσιν εἶναι ἢ οἱ ἄνδρες, ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν γένος;

ΕΡΜ. Οἱ ἄνδρες.

ΣΩ. Οὐκοῦν οἶσθα ὅτι Ὅμηρος τὸ παιδίον τὸ τοῦ Ἕκτορος ὑπὸ τῶν Τρώων φησὶ καλεῖσθαι Ἀστυάνακτα, Σκαμάνδριον δὲ δῆλον ὅτι ὑπὸ τῶν γυναικῶν, ἐπειδὴ οἵ γε ἄνδρες αὐτὸν Ἀστυάνακτα ἐκάλουν.

ΕΡΜ. Ἔοικέ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ Ὅμηρος τοὺς Τρῶας σοφωτέρους ἡγεῖτο ἢ τὰς γυναῖκας αὐτῶν;

ΕΡΜ. Οἶμαι ἔγωγε.

ΣΩ. Τὸν Ἀστυάνακτα ἄρα ὀρθότερον ᾤετο κεῖσθαι τῷ παιδὶ ἢ τὸν Σκαμάνδριον;

ΕΡΜ. Φαίνεται.

ΣΩ. Σκοπῶμεν δὴ διὰ τί ποτε· ἢ αὐτὸς ἡμῖν κάλλιστα ὑφηγεῖται τὸ διότι; φησὶ γάρ.

Οἷος γάρ σφισιν ἔρυτο πόλιν καὶ τείχεα μακρά.

Διὰ ταῦτα δή, ὡς ἔοικεν, ὀρθῶς ἔχει καλεῖν τὸν τοῦ σωτῆρος υἱὸν Ἀστυάνακτα τούτου ὃ ἔσωζεν ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ὥς φησιν Ὅμηρος.

XXII. ΕΡΜ. Φαίνεταί μοι.

ΣΩ. Τί δή ποτε; οὐ γάρ πω οὐδ' αὐτὸς ἔγωγε μανθάνω, ὦ Ἑρμόγενες· σὺ δὲ μανθάνεις;

ΕΡΜ. Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Ἀλλ' ἄρα, ὦ 'γαθέ, καὶ τῷ Ἕκτορι αὐτὸς ἔθετο τὸ ὄνομα Ὅμηρος;

ΕΡΜ. Τί δή;

ΣΩ. Ὅτι μοι δοκεῖ καὶ τοῦτο παραπλήσιόν τι εἶναι τῷ Ἀστυάνακτι, καὶ ἔοικεν Ἑλληνικοῖς ταῦτα τὰ ὀνόματα. Ὁ γὰρ ἄναξ καὶ ὁ ἕκτωρ σχεδόν τι· ταὐτὸν σημαίνει, βασιλικὰ ἀμφότερα εἶναι τὰ ὀνόματα. Οὗ γὰρ ἄν τις ἄναξ ᾖ, καὶ ἕκτωρ δή πού ἐστι τούτου· δῆλον γὰρ ὅτι κρατεῖ τε αὐτοῦ καὶ κέκτηται καὶ ἔχει αὐτό· ἢ οὐδέν σοι δοκῶ λέγειν, ἀλλὰ λανθάνω καὶ ἐμαυτὸν οἰόμενός τινος ὥς περ ἴχνους ἐφάπτεσθαι τῆς Ὁμήρου δόξης περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος;

ΕΡΜ. Μὰ Δί' οὐ σύ γε, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀλλὰ ἴσως που ἐφάπτει.

ΣΩ. Δίκαιόν γέ τοί ἐστιν, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τὸν λέοντος ἔκγονον λέοντα καλεῖν καὶ τὸν ἵππου ἔκγονον ἵππον. Οὔ τι λέγω ἐὰν [ὥς περ] τέρας γίνηται. Ἐξ ἵππου ἄλλο τι ἢ ἵππος, ἀλλὰ ὃ ἂν ᾖ τοῦ γένους ἔκγονον τὴν φύσιν, τοῦτο λέγω· ἐὰν βοὸς ἔκ-

γονον φύσει ἵππος παρὰ φύσιν τέκῃ μόσχον, οὐ πῶλον κλητέον ἀλλὰ μόσχον οὐδ' ἂν ἐξ ἀνθρώπου, οἶμαι, μὴ τὸ ἀνθρώπου ἔκγονον γένηται, ἀλλ' ἐὰν τὸ ἔκγονον, ἄνθρωπος κλητέος. Καὶ τὰ δένδρα ὡσαύτως· καὶ τἆλλα ἅπαντα. Ἢ οὐ ξυνδοκεῖ;

ΕΡΜ. Ξυνδοκεῖ.

XXIII. ΣΩ. Καλῶς λέγεις· φύλαττε γάρ με μή πῃ παρακρούσωμαί σε. Κατὰ γὰρ τὸν αὐτὸν λόγον κἂν ἐκ βασιλέως γίγνηταί τε ἔκγονον, βασιλεὺς κλητέος· εἰ δὲ ἐν ἑτέραις συλλαβαῖς ἢ ἐν ἑτέραις τὸ αὐτὸ σημαίνει, οὐδὲν πρᾶγμα. Οὐδ' εἰ πρόσκειταί τι γράμμα ἢ ἀφῄρηται οὐδὲν οὐδὲ τοῦτο, ἕως ἂν ἐγκρατὴς ᾖ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι.

ΕΡΜ. Πῶς τοῦτο λέγεις;

ΣΩ. Οὐδὲν ποικίλον, ἀλλ' ὥς περ τῶν στοιχείων οἶσθα ὅτι ὀνόματα λέγομεν, ἀλλ' οὐκ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα πλὴν τεττάρων, τοῦ εἶ καὶ τοῦ ὖ καὶ ψ τοῦ οὖ, καὶ τοῦ ὦ. Τοῖς δ' ἄλλοις φωνήεσί τε καὶ ἀφώνοις οἶσθα ὅτι περιτιθέντες ἄλλα γράμματα λέγομεν, ὀνόματα ποιοῦντες· ἀλλ' ἕως ἂν αὐτοῦ δηλουμένην τὴν δύναμιν ἐντιθῶμεν, ὀρθῶς ἔχει ἐκεῖνο τὸ ὄνομα καλεῖν, ὃ αὐτὸ ἡμῖν δηλώσει. Οἷον τὸ βῆτα· ὁρᾷς ὅτι τοῦ ἦτα καὶ τοῦ ταῦ καὶ τοῦ ἄλφα προστεθέντων οὐδὲν ἐλύπησεν, ὥστε μὴ οὐχὶ τὴν ἐκείνου τοῦ στοιχείου φύσιν δηλῶσαι ὅλῳ τῷ ὀνόματι οὗ ἐβούλετο ὁ νομοθέτης. Οὕτως ἠπιστήθη καλῶς θέσθαι τοῖς γράμμασι τὰ ὀνόματα.

ΕΡΜ. Ἀληθῆ μοι δοκεῖς λέγειν.

XXIV. ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ περὶ βασιλέως ὁ αὐτὸς λόγος; ἔσται γάρ ποτε ἐκ βασιλέως βασιλεύς, καὶ ἐξ ἀγαθοῦ ἀγαθός, καὶ ἐκ καλοῦ καλός, καὶ τἆλλα πάντα οὕτως ἐξ ἑκάστου γένους ἕτερον τοιοῦτον ἔκγονον, ἐὰν μὴ τέρας γίγνηται. Κλητέον δὴ ταὐτὰ ὀνόματα. Ποικίλλειν δὲ ἔξεστι ταῖς συλλαβαῖς, ὥστε δόξαι ἂν τῷ ἰδιωτικῶς ἔχοντι ἕτερα εἶναι ἀλλήλων τὰ αὐτὰ ὄντα, ὥς περ ἡμῖν τὰ τῶν ἰατρῶν φάρμακα, χρώμασιν ἢ ὀσμαῖς πεποικιλμένα, ἄλλα φαίνεται ταὐτὰ ὄντα, τῷ δέ γε ἰατρῷ, ἅτε τὴν δύναμιν τῶν φαρμάκων σκοπουμένῳ τὰ αὐτὰ φαίνεται, καὶ οὐκ ἐκπλήτ-

τεται ὑπὸ τῶν προσόντων. Οὕτω δὲ ἴσως καὶ ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων τὴν δύναμιν αὐτῶν σκοπεῖ, καὶ οὐκ ἐκπλήττεται εἴ τι πρόσκειται γράμμα ἢ μετάκειται ἢ ἀφῄρηται, ἢ καὶ ἐν ἄλλαις παντάπασι γράμμασίν ἐστιν ἡ τοῦ ὀνόματος δύναμις.

XXV. Ὅς περ ὃ νῦν δὴ ἐλέγομεν, Ἀστυάναξ τε καὶ Ἕκτωρ οὐδὲν τῶν αὐτῶν γραμμάτων ἔχει πλὴν τοῦ ταῦ, ἀλλ' ὅμως ταὐτὸν σημαίνει. Καὶ Ἀρχέπολίς γε τῶν μὲν γραμμάτων τι ἐπικοινωνεῖ; δηλοῖ δὲ ὅμως τὸ αὐτό. Καὶ ἄλλα πολλά ἐστιν ἃ οὐδὲν ἄλλ' ἢ βασιλέα σημαίνει· καὶ ἄλλα γε αὖ στρατηγόν, οἷον Ἄγις καὶ Πολέμαρχος καὶ Εὐπόλεμος· καὶ ἰατρικά γε ἕτερα, Ἰατροκλῆς καὶ Ἀκεσίμβροτος· καὶ ἕτερα ἂν ἴσως συχνὰ εὕροιμεν ταῖς μὲν συλλαβαῖς καὶ τοῖς γράμμασι διαφωνοῦντα, τῇ δὲ δυνάμει ταὐτὸν φθεγγόμενα. Φαίνεται οὕτως ἢ οὔ;

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Τοῖς μὲν δὴ κατὰ φύσιν γιγνομένοις ταὐτὰ ἀποδοτέον ὀνόματα;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τί δαὶ τοῖς παρὰ φύσιν, οἳ ἂν ἐν τέρατος εἴδει γένωνται; οἷον ὅταν ἐξ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ θεοσεβοῦς ἀσεβὴς γένηται, ἆρ' οὐχ ὥς περ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, κἂν ἵππος βοὸς ἔκγονον τέκῃ, οὐ τοῦ τεκόντος δή που ἔδει τὴν ἐπωνυμίαν ἔχειν ἀλλὰ τοῦ γένους οὗ εἴη;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

XXVI. ΣΩ. Καὶ τῷ τε τοῦ εὐσεβοῦς ἄρα γενομένῳ ἀσεβεῖ τὸ τοῦ γένους ὄνομα ἀποδοτέον;

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Οὐ Θεόφιλον, ὡς ἔοικεν, οὐδὲ Μνησίθεον οὐδὲ τῶν τοιούτων οὐδέν, ἀλλ' ὅ τι τἀναντία τούτοις σημαίνει, ἐάν περ τῆς ὀρθότητος τυγχάνῃ τὰ ὀνόματα.

ΕΡΜ. Παντός γε μᾶλλον, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ὅς πέρ γε καὶ ὁ Ὀρέστης, ὦ Ἑρμόγενες, κινδυνεύει ὀρθῶς ἔχειν, εἴ τέ τις τύχῃ ἔθετο αὐτῷ τὸ ὄνομα εἴτε καὶ ποιη-

τής τις, τὸ θηριῶδες τῆς φύσεως καὶ τὸ ἄγριον καὶ τὸ ὀρεινὸν ἐνδεικνύμενος τῷ ὀνόματι.

ΕΡΜ. Φαίνεται οὕτως; ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἔοικε δέ γε καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ κατὰ φύσιν τὸ ὄνομα εἶναι.

ΕΡΜ. Φαίνεται.

ΣΩ. Κινδυνεύει γὰρ τοιοῦτός τις εἶναι Ἀγαμέμνων, οἷος, ἃ ἂν δόξειεν αὐτῷ διαπονεῖσθαι καὶ καρτερεῖν, τέλος ἐπιτιθεὶς τοῖς δόξασι δι' ἀρετήν· σημεῖον δ' αὐτοῦ ἡ ἐν Τροίᾳ μονὴ τοῦ πλήθους τε καὶ καρτερίας. Ὅτι οὖν ἀγαστὸς κατὰ τὴν ἐπιμονὴν οὗτος ὁ ἀνήρ, ἐνσημαίνει τὸ ὄνομα ὁ Ἀγαμέμνων. XXVII. Ἴσως δὲ καὶ ὁ Ἀτρεὺς ὀρθῶς ἔχει. Ὅ τε γὰρ τοῦ Χρυσίππου αὐτῷ φόνος καὶ ἃ πρὸς τοῦ Θυέσπιν ὡς ὠμὰ διεπράττετο, πάντα ταῦτα ζημιώδη καὶ ἀτηρὰ πρὸς ἀρετήν. Ἡ οὖν τοῦ ὀνόματος ἐπωνυμία σμικρὸν παρακλίνει καὶ ἐπικεκάλυπται, ὥστε μὴ πᾶσι δηλοῦν τὴν φύσιν τοῦ ἀνδρός. Τοῖς δ' ἐπαΐουσι περὶ ὀνομάτων ἱκανῶς δηλοῖ ὃ βούλεται ὁ Ἀτρεύς, καὶ γὰρ κατὰ τὸ ἀτειρὲς καὶ κατὰ τὸ ἄτρηστον καὶ κατὰ τὸ ἀτηρόν, πανταχῇ ὀρθῶς αὐτῷ τὸ ὄνομα κεῖται. Δοκεῖ δέ μοι καὶ τῷ Πέλοπι τὸ ὄνομα ἐμμέτρως κεῖσθαι· σημαίνει γὰρ τοῦτο τοὔνομα τὸν τὰ ἐγγὺς ὁρῶντα ἄξιον εἶναι ταύτης τῆς ἐπωνυμίας.

ΕΡΜ. Πῶς δή;

ΣΩ. Οἷόν που καὶ κατ' ἐκείνου λέγεται τοῦ ἀνδρὸς ἐν τῷ τοῦ Μυρτίλου φόνῳ οὐδὲν οἷόν τε γενέσθαι προνοηθῆναι οὐδὲ προϊδεῖν τῶν πόρρω τῶν εἰς τὸ πᾶν γένος, ὅσης ἀπὸ δυστυχίας ἐνεπίμπλη, τὸ ἐγγὺς μόνον ὁρῶν καὶ τὸ παραχρῆμα. Τοῦτο δ' ἐστὶ πέλας — ἡνίκα προεθυμεῖτο λαβεῖν παντὶ τρόπῳ τὸν τῆς Ἱπποδαμείας γάμον. XXVIII. Τῷ δὲ Ταντάλῳ καὶ πᾶς ἂν ἡγήσαιτο τοὔνομα ὀρθῶς καὶ κατὰ φύσιν τεθῆναι, εἰ ἀληθῆ τὰ περὶ αὐτοῦ λεγόμενα.

ΕΡΜ. Τὰ ποῖα ταῦτα;

ΣΩ. Ἅ τέ που ἔτι ζῶντι δυστυχήματα ἐγένετο πολλὰ καὶ

δεινά, ὧν καὶ τέλος ἡ πατρὶς αὐτοῦ ὅλη ἀνετράπετο· καὶ τελευτήσαντι ἐν Ἅιδου ἡ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς τοῦ λίθου Ταντάλεια θαυμαστὴ ὡς ξύμφωνος τῷ ὀνόματι· καὶ ἀτεχνῶς ἔοικεν, ὥς περ ἂν εἴ τις βουλόμενος ταλάντατον ὀνομάσαι, ἀποκρυπτόμενος ὀνομάσειε καὶ εἴποι ἀντ' ἐκείνου Τάνταλον. Τοιοῦτόν τι καὶ τούτῳ τὸ ὄνομα ἔοικεν ἐκπορίσαι ἡ τύχη τῆς φήμης. Φαίνεται δὲ καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ λεγομένῳ τῷ Διὶ παγκάλως τὸ ὄνομα κεῖσθαι, ἔστι δὲ οὐ ῥᾴδιον κατανοῆσαι· ἀτεχνῶς γάρ ἐστιν οἷον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα, διελόντες δὲ αὐτὸ διχῇ οἱ μὲν τῷ ἑτέρῳ μέρει, οἱ δὲ τῷ ἑτέρῳ χρώμεθα· οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσι· συντιθέμενα δ' εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ Θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φαμὲν ὀνόματι οἵῳ τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι. Οὐ γάρ ἐστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅς τίς ἐστιν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. XXIX. Συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ Θεὸς εἶναι δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει· διείληπται δὲ δίχα, ὥς περ λέγω, ἓν ὂν τὸ ὄνομα τῷ Διὶ καὶ τῷ Ζηνί. Τοῦτον δὲ Κρόνου υἱὸν εἶναι ὑβριστικὸν μὲν ἄν τινι δόξειεν εἶναι ἀκούσαντι ἐξαίφνης, εὔλογον δὲ μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία· κόρον γὰρ σημαίνει οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ. Ἔστι δὲ οὗτος Οὐρανοῦ υἱός, ὡς λόγος. Ἡ δὲ αὖ ἐς τὸ ἄνω ὄψις καλῶς ἔχει τοῦτο τοὔνομα καλεῖσθαι, Οὐρανία, ὁρῶσα τὰ ἄνω. Ὅθεν δὴ καί φασιν, ὦ Ἑρμόγενες, τὸν καθαρὸν νοῦν παραγίγνεσθαι οἱ μετεωρολόγοι, καὶ τῷ οὐρανῷ ὀρθῶς τὸ ὄνομα κεῖσθαι. Εἰ δ' ἐμεμνήμην τὴν Ἡσιόδου γενεαλογίαν, τίνας ἔτι τοὺς ἀνωτέρω προγόνους λέγει τούτων, οὐκ ἂν ἐπαυόμην διεξιὼν ὡς ὀρθῶς αὐτοῖς τὰ ὀνόματα κεῖται, ἕως ἀπεπειράθην τῆς σοφίας ταυτησὶ τίς ποιήσει, εἰ ἄρα ἀπερεῖ ἢ οὔ, ἣ ἐμοὶ ἐξαίφνης νῦν οὑτωσὶ προσπέπτωκεν ἄρτι, οὐκ οἶδ' ὁπόθεν.

XXX. ΕΡΜ. Καὶ μὲν δή, ὦ Σώκρατες, ἀτεχνῶς γέ μοι δοκεῖς ὥς περ οἱ ἐνθουσιῶντες ἐξαίφνης χρησμῳδεῖν.

ΣΩ. Καὶ αἰτιῶμαί γε, ὦ Ἑρμόγενες, μάλιστα αὐτὴν ἀπὸ Εὐθύφρονος τοῦ Προσπαλτίου προσπεπτωκέναι μοι. Ἕωθεν γὰρ πολ-

λὰ αὐτῷ συνῆν καὶ παρεῖχον τὰ ὦτα. Κινδυνεύει οὖν ἐνθουσιῶν οὐ μόνον τὰ ὦτά μου ἐμπλῆσαι τῆς δαιμονίας σοφίας, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς ἐπειλῆφθαι. Δοκεῖ οὖν μοι χρῆναι οὑτωσὶ ἡμᾶς ποιῆσαι, τὸ μὲν τήμερον εἶναι χρήσασθαι αὐτῇ καὶ τὰ λοιπὰ περὶ τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψασθαι· αὔριον δ' ἐὰν καὶ ὑμῖν ξυνδοκῇ, ἀποδιοπομπησόμεθά τε αὐτὴν καὶ καθαρούμεθα, ἐξευρόντες ὅς τις τὰ τοιαῦτα δεινὸς καθαίρειν, εἴτε τῶν ἱερέων τις εἴτε τῶν σοφιστῶν.

ΕΡΜ. Ἀλλ' ἐγὼ μὲν ξυγχωρῶ. Πάνυ γὰρ ἂν ἡδέως τὰ ἐπίλοιπα περὶ τῶν ὀνομάτων ἀκούσαιμι.

ΣΩ. Ἀλλὰ χρὴ οὕτω ποιεῖν. Πόθεν οὖν βούλει ἀρξώμεθα διασκοποῦντες, ἐπειδή περ εἰς τόπον τινὰ ἐμβεβήκαμεν ἵνα ἰδῶμεν εἰ ἄρα ἡμῖν ἐπιμαρτυρήσει αὐτὰ τὰ ὀνόματα μὴ πάνυ ἀπὸ ταὐτομάτου οὕτως ἕκαστα κεῖσθαι, ἀλλ' ἔχειν τινὰ ὀρθότητα;

XXXI. Τὰ μὲν οὖν τῶν ἡρώων καὶ ἀνθρώπων λεγόμενα ὀνόματα ἴσως ἂν ἡμᾶς ἐξαπατήσειε· πολλὰ μὲν γὰρ αὐτῶν κεῖται κατὰ προγόνων ἐπωνυμίας, οὐδὲν προσῆκον ἐνίοις, ὥς περ κατ' ἀρχὰς ἐλέγομεν· πολλὰ δὲ ὥς περ εὐχόμενοι τίθενται, οἷον Εὐτυχίδην καὶ Σωσίαν καὶ Θεόφιλον καὶ ἄλλα πολλά. Τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα δοκεῖ μοι χρῆναι ἐᾷν· εἰκὸς δὲ μάλιστα ἡμᾶς εὑρεῖν τὰ ὀρθῶς κείμενα περὶ τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα. Ἐσπουδάσθαι γὰρ ἐνταῦθα μάλιστα πρέπει τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων. Ἴσως δ' ἔνια αὐτῶν καὶ ὑπὸ θειοτέρας δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐτέθη.

ΕΡΜ. Δοκεῖς μοι καλῶς λέγειν, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ δίκαιον ἀπὸ τῶν θεῶν ἄρχεσθαι, σκοπουμένους πῇ ποτὲ αὐτὸ τοῦτο τὸ ὄνομα οἱ θεοὶ ὀρθῶς ἐκλήθησαν;

ΕΡΜ. Εἰκός γε.

ΣΩ. Τοιόνδε τοίνυν ἔγωγε ὑποπτεύω· φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι οὕς περ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν. Ἅτε οὖν αὐτὰ ὁρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν θεοὺς αὐτοὺς ἐπονομάσαι· ὕστερον δὲ κατανοοῦν-

τες τοὺς ἄλλους πάντας ἤδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν. Ἔοικέ τι ὃ λέγω τῷ ἀληθεῖ ἢ οὐδέν;

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν ἔοικεν.

XXXII. ΣΩ. Τί οὖν ἄν μετὰ τοῦτο σκοποῖμεν;

ΕΡΜ. Δῆλον δὴ ὅτι δαίμονάς τε καὶ ἥρωας καὶ ἀνθρώπους.

ΣΩ. Δαίμονας; καὶ ὡς ἀληθῶς, ὦ Ἑρμόγενες, τί ἄν ποτε νοοῖ τὸ ὄνομα οἱ δαίμονες; Σκέψαι ἂν τί σοι δόξω εἰπεῖν.

ΕΡΜ. Λέγε μόνον.

ΣΩ. Οἶσθα οὖν τίνας φησὶν Ἡσίοδος εἶναι τοὺς δαίμονας;

ΕΡΜ. Οὐκ ἐννοῶ.

ΣΩ. Οὐδὲ ὅτι χρυσοῦν γένος τὸ πρῶτόν φησι γενέσθαι τῶν ἀνθρώπων;

ΕΡΜ. Οἶδα τοῦτό γε.

ΣΩ. Λέγει τοίνυν περὶ αὐτοῦ.

Αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ μοῖρ' ἐκάλυψεν.
Οἱ μὲν δαίμονες ἁγνοὶ ὑποχθόνιοι καλέονται,
Ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.

ΕΡΜ. Τί οὖν δή;

ΣΩ. Ὅτι οἶμαι ἐγὼ λέγειν αὐτὸν τὸ χρυσοῦν γένος οὐκ ἐκ χρυσοῦ πεφυκός, ἀλλ' ἀγαθόν τε καὶ καλόν. Τεκμήριον δέ μοί ἐστιν, ὅτι καὶ ἡμᾶς φησὶ σιδηροῦν εἶναι γένος.

ΕΡΜ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τῶν νῦν οἴει ἂν φάναι αὐτὸν εἴ τις ἀγαθός ἐστιν, ἐκείνου τοῦ χρυσοῦ γένους εἶναι;

ΕΡΜ. Εἰκός γε.

ΣΩ. Οἱ δ' ἀγαθοὶ ἄλλο τι ἢ φρόνιμοι;

ΕΡΜ. Φρόνιμοι.

XXXIII. ΣΩ. Τοῦτο τοίνυν παντὸς μᾶλλον λέγει, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τοὺς δαίμονας· ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, δαίμονας αὐτοὺς ὠνόμασε. Καὶ ἔν γε τῇ ἀρχαίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ φωνῇ αὐτὸ συμβαίνει τὸ ὄνομα. Λέγει οὖν καλῶς καὶ οὗτος καὶ ἄλλοι ποιηταὶ πολλοί, ὅσοι λέγουσιν ὡς ἐπειδάν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει, καὶ γίγνεται δαίμων

κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν. Ταύτῃ οὖν τίθεμαι κἀγὼ τὸν δαήμονα, πάντ' ἄνδρα, ὃς ἂν ἀγαθὸς ᾖ, δαιμόνιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα, καὶ ὀρθῶς δαίμονα καλεῖσθαι.

ΕΡΜ. Καὶ ἐγώ μοι δοκῶ, ὦ Σώκρατες, τούτου πάνυ σοι σύμψηφος εἶναι. Ὁ δὲ δὴ ἥρως τί ἂν εἴη;

ΣΩ. Τοῦτο δὲ οὐ πάνυ χαλεπὸν ἐννοῆσαι· σμικρὸν γὰρ παρῆκται αὐτῶν τὸ ὄνομα, δηλοῦν τὴν ἐκ τοῦ ἔρωτος γένεσιν;

ΕΡΜ. Πῶς λέγεις;

ΣΩ. Οὐκ οἶσθα ὅτι ἡμίθεοι οἱ ἥρωες;

ΕΡΜ. Τί οὖν;

XXXIV. ΣΩ. Πάντες δή που γεγόνασιν ἐρασθέντος ἢ θεοῦ θνητῆς ἢ θνητοῦ θεᾶς. Ἐὰν οὖν σκοπῇς καὶ τοῦτο κατὰ τὴν Ἀττικὴν τὴν παλαιὰν φωνήν, μᾶλλον εἴσει· δηλώσει γάρ σοι ὅτι παρὰ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, ὅθεν γεγόνασιν οἱ ἥρωες, σμικρὸν παρηγμένον ἐστὶν ὀνόματος χάριν. Καὶ ἤτοι τοῦτο λέγει τοὺς ἥρωας, ἢ ὅ τι σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί, ἐρωτᾷν ἱκανοὶ ὄντες· τὸ γὰρ εἴρειν λέγειν ἐστί. Ὅ περ οὖν ἄρτι ἐλέγομεν, ἐν τῇ Ἀττικῇ φωνῇ λεγόμενοι οἱ ἥρωες ῥήτορές τινες καὶ ἐρωτητικοὶ συμβαίνουσιν, ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἡρωϊκὸν φῦλον. Ἀλλ' οὐ τοῦτο χαλεπόν ἐστιν ἐννοῆσαι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ τῶν ἀνθρώπων, διὰ τί ποτε ἄνθρωποι καλοῦνται. Σὺ ἔχεις εἰπεῖν;

ΕΡΜ. Πόθεν, ὦ 'γαθέ, ἔχω; οὐδ' εἴ τι οἷός τ' εἴην εὑρεῖν, οὐ συντείνω διὰ τὸ ἡγεῖσθαι σὲ μᾶλλον εὑρήσειν ἢ ἐμαυτόν.

ΣΩ. Τῇ τοῦ Εὐθύφρονος ἐπιπνοίᾳ πιστεύεις, ὡς ἔοικας.

ΕΡΜ. Δῆλα δή.

ΣΩ. Ὀρθῶς γε σὺ πιστεύων ὡς καὶ νῦν γέ μοι φαίνομαι κομψῶς ἐννενοηκέναι, καὶ κινδυνεύσω, ἐὰν μὴ εὐλαβῶμαι, ἔτι τήμερον σοφώτερος τοῦ δέοντος γενέσθαι. XXXV. Σκόπει δὴ ὃ λέγω. Πρῶτον μὲν γὰρ τὸ τοιόνδε δεῖ ἐννοῆσαι περὶ ὀνομάτων, ὅτι πολλάκις ἐπεμβάλλομεν γράμματα, τὰ δ' ἐξαιροῦμεν, παρ' ὃ βουλόμεθα ὀνομάζοντες, καὶ τὰς ὀξύτητας μεταβάλλομεν, οἷον Διὶ φίλος. Τοῦτο ἵνα ἀντὶ ῥήματος ὄνομα ἡμῖν γένηται, τό τε

ἕτερον αὐτόθεν ἰῶτα ἐξείλομεν, καὶ ἀντὶ ὀξείας τῆς μέσης συλλαβῆς βαρεῖαν ἐφθεγξάμεθα. Ἄλλων δὲ τοὐναντίον ἐμβάλλομεν γράμματα, τὰ δὲ βαρύτερα ὀξύτερα φθεγγόμεθα.

ΕΡΜ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Τούτων τοίνυν ἓν καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων ὄνομα πέπονθεν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ. Ἐκ γὰρ ῥήματος ὄνομα γέγονεν, ἑνὸς γράμματος τοῦ ἄλφα ἐξαιρεθέντος, καὶ βαρυτέρας τῆς τελευτῆς γενομένης.

ΕΡΜ. Πῶς λέγεις;

ΣΩ. Ὧδε· σημαίνει τοῦτο τὸ ὄνομα ὁ ἄνθρωπος ὅτι τὰ μὲν ἄλλα θηρία ὧν ὁρᾷ οὐδὲν ἐπισκοπεῖ οὐδὲ ἀναλογίζεται οὐδὲ ἀναθρεῖ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἅμα ἑώρακε, — τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὄπωπε — καὶ ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τοῦτο ὃ ὄπωπεν· ἐντεῦθεν δὴ μόνον τῶν θηρίων ὀρθῶς ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ὠνομάσθη, ἀναθρῶν ἃ ὄπωπεν.

XXXVI. ΕΡΜ. Τί οὖν; Τὸ μετὰ τοῦτο ἔρωμαί σε, ὃ ἡδέως ἂν πυθοίμην;

ΣΩ. Πάνυ γε.

ΕΡΜ. Ὥς περ τοίνυν μοι δοκεῖ τούτοις ἑξῆς εἶναί τι χρῆμα. Ψυχὴν γάρ που καὶ σῶμα καλοῦμεν τοῦ ἀνθρώπου.

ΣΩ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΕΡΜ. Πειρώμεθα δὴ καὶ ταῦτα διελεῖν, ὥς περ τὰ ἔμπροσθεν.

ΣΩ. Ψυχὴν λέγεις ἐπισκέψασθαι, ὡς εἰκότως τούτου τοῦ ὀνόματος τυγχάνει, ἔπειτ' αὖ τὸ σῶμα;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Ὡς μὲν τοίνυν ἐκ τοῦ παραχρῆμα λέγειν, οἶμαί τι τοιοῦτον νοεῖν τοὺς τὴν ψυχὴν ὀνομάσαντας, ὡς τοῦτο ἄρα, ὅταν παρῇ τῷ σώματι, αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν αὐτῷ, τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψῦχον, ἅμα δὲ ἐκλείποντος τοῦ ἀναψύχοντος τὸ σῶμα ἀπόλλυταί τε καὶ τελευτᾷ. Ὅθεν δή μοι δοκοῦσιν αὐτὸ ψυχὴν καλέσαι. Εἰ δὲ βούλει, ἔχε ἠρέμα· δοκῶ γάρ μοί τι καθορᾷν πιθανώτερον τούτου τοῖς ἀμφὶ Εὐθύφρονα. Τούτου μὲν γάρ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καταφρονήσαιεν ἂν καὶ ἡγήσαιντο φορτικὸν εἶναι· τόδε δὲ σκόπει ἐὰν ἄρα καὶ σοὶ ἀρέσῃ.

ΕΡΜ. Λέγε μόνον.

XXXVII. ΣΩ. Τὴν φύσιν παντὸς τοῦ σώματος, ὥστε καὶ ζῆν καὶ περιϊέναι, τί σοι δοκεῖ ἔχειν τε καὶ ὀχεῖν ἄλλο ἢ ψυχή;

ΕΡΜ. Οὐδὲν ἄλλο.

ΣΩ. Τί δαί; καὶ τὴν τῶν ἄλλων ἁπάντων φύσιν οὐ πιστεύεις Ἀναξαγόρᾳ νοῦν τε καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν;

ΕΡΜ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Καλῶς ἄρα ἂν τὸ ὄνομα τοῦτο ἔχοι τῇ δυνάμει ταύτῃ, ἣ φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει, φυσέχειν ἐπονομάζειν. Ἔξεστι δὲ καὶ ψυχὴν κομψευόμενον λέγειν.

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν, καὶ δοκεῖ γέ μοι τοῦτο ἐκείνου τεχνικώτερον εἶναι.

ΣΩ. Καὶ γὰρ ἔστι· γελοῖον μέν τοι φαίνεται ὡς ἀληθῶς ὀνομαζόμενον ὡς ἐτέθη.

ΕΡΜ. Ἀλλὰ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο πῶς φῶμεν ἔχειν;

ΣΩ. Τὸ σῶμα λέγεις;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Πολλαχῇ μοι δοκεῖ τοῦτό γε· ἂν μὲν καὶ σμικρόν τις παρακλίνῃ, καὶ πάνυ· καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὖ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημήνῃ ἡ ψυχή, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι.

XXXVIII. Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥς περ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτίσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδὲ γράμμα.

ΕΡΜ. Ταῦτα μέν μοι δοκεῖ ἱκανῶς, ὦ Σώκρατες, εἰρῆσθαι. Περὶ δὲ τῶν θεῶν τῶν ὀνομάτων, οἷον καὶ περὶ τοῦ Διὸς νῦν δὴ ἔλεγες, ἔχοιμεν ἄν που κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπισκέψασθαι, κατὰ τίνα ποτὲ ὀρθότητα αὐτῶν τὰ ὀνόματα κεῖται;

ΣΩ. Ναὶ μὰ Δί' ἡμεῖς γε, ὦ Ἑρμόγενες, εἴ περ γε νοῦν ἔχοιμεν, ἕνα μὲν τὸν κάλλιστον τρόπον, ὅτι περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν,

οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτὲ αὐτοὶ ἑαυτοὺς καλοῦσι· δῆλον γὰρ ὅτι ἐκεῖνοί γε τἀληθῆ καλοῦσι. Δεύτερος δ' αὖ τρόπος ὀρθότητος, ὥς περ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὔχεσθαι, οἵ τινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι, ταῦτα καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καλεῖν, ὡς ἄλλο μηδὲν εἰδότας· καλῶς γὰρ δὴ ἔμοιγε δοκεῖ νενομίσθαι. XXXIX. Εἰ οὖν βούλει, σκοπῶμεν ὥς περ προειπόντες τοῖς θεοῖς ὅτι περὶ αὐτῶν οὐδὲν ἡμεῖς σκεψόμεθα, — οὐ γὰρ ἀξιοῦμεν οἷοί τ' ἂν εἶναι σκοπεῖν — ἀλλὰ περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἥν τινά ποτε δόξαν ἔχοντες ἐτίθεντο αὐτοῖς τὰ ὀνόματα. Τοῦτο γὰρ ἀνεμέσητον.

ΕΡΜ. Ἀλλά μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, μετρίως λέγειν, καὶ οὕτω ποιῶμεν.

ΣΩ. Ἄλλο τι οὖν ἀφ' Ἑστίας ἀρχόμεθα κατὰ τὸν νόμον;

ΕΡΜ. Δίκαιον γοῦν.

ΣΩ. Τί οὖν ἄν τις φαίη διανοούμενον τὸν ὀνομάσαντα Ἑστίαν ὀνομάσαι;

ΕΡΜ. Οὐ μὰ τὸν Δί' οὐδὲ τοῦτο οἶμαι ῥᾴδιον εἶναι.

ΣΩ. Κινδυνεύουσι γοῦν, ὦ 'γαθὲ Ἑρμόγενες, οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι τινές.

ΕΡΜ. Τί δή;

ΣΩ. Καταφαίνεταί μοι ἡ θέσις τῶν ὀνομάτων τοιούτων τινῶν ἀνθρώπων εἶναι. Καὶ ἐάν τις τὰ ξενικὰ ὀνόματα ἀνασκοπῇ, οὐχ ἧττον ἀνευρίσκεται ὃ ἕκαστον βούλεται. XXXX. Οἷον καὶ ἐν τούτῳ ὃ ἡμεῖς οὐσίαν καλοῦμεν, εἰσὶν οἳ ἐσίαν καλοῦσιν, οἳ δ' αὖ ὡσίαν. Πρῶτον μὲν οὖν κατὰ τὸ ἕτερον ὄνομα τούτων ἡ τῶν πραγμάτων οὐσία Ἑστία καλεῖσθαι ἔχει λόγον· καὶ ὅτι γε αὖ ἡμεῖς τὸ τῆς οὐσίας μετέχον Ἑστίαν φαμέν, καὶ κατὰ τοῦτο ὀρθῶς ἂν καλοῖτο Ἑστία· ἐοίκαμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς τὸ παλαιὸν ἐσίαν καλεῖν τὴν οὐσίαν. Ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὰς θυσίας ἄν τις ἐννοήσας ἡγήσαιτο οὕτω νοεῖν ταῦτα τοὺς τιθεμένους. Τὸ γὰρ πρὸ πάντων θεῶν τῇ Ἑστίᾳ πρώτῃ προθύειν εἰκὸς ἐκείνους οἵτινες τὴν πάντων οὐσίαν Ἑστίαν ἐπωνόμασαν. Ὅσοι δ' αὖ

ὠσίαν, σχεδόν τι αὖ οὗτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν. Τὸ οὖν αἴτιον καὶ τὸ ἀρχηγὸν αὐτῶν εἶναι τὸ ὠθοῦν, ὅθεν δὴ καλῶς ἔχειν αὐτὸ Ὠσίαν ὠνομάσθαι. Καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταύτῃ ὡς παρὰ μηδὲν εἰδότων εἰρήσθω. Μετὰ δ' Ἑστίαν δίκαιον Ῥέαν καὶ Κρόνον ἐπισκέψασθαι· καί τοι τό γε τοῦ Κρόνου ὄνομα ἤδη διήλθομεν. Ἴσως μέντοι οὐδὲν λέγω.

XXXXI. ΕΡΜ. Τί δή, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Ὦ 'γαθέ, ἐννενόηκά τι σμῆνος σοφίας.

ΕΡΜ. Ποῖον δὴ τοῦτο;

ΣΩ. Γελοῖον μὲν πάνυ εἰπεῖν, οἶμαι μέντοι τινὰ πιθανότητα ἔχον.

ΕΡΜ. Τίνα ταύτην;

ΣΩ. Τὸν Ἡράκλειτόν μοι δοκῶ καθορᾶν παλαὶ ἄττα σοφὰ λέγοντα, ἀτεχνῶς τὰ ἐπὶ Κρόνου καὶ Ῥέας, ἃ καὶ Ὅμηρος ἔλεγεν.

ΕΡΜ. Πῶς τοῦτο λέγεις;

ΣΩ. Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα, λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Τί οὖν δοκεῖ σοι ἀλλοιότερον Ἡρακλείτου νοεῖν ὁ τιθέμενος τοῖς τῶν ἄλλων θεῶν προγόνοις Ῥέαν τε καὶ Κρόνον; Ἆρα οἴει ἀπὸ ταὐτομάτου αὐτὸν ἀμφοτέροις ῥευμάτων ὀνόματα θέσθαι; ὥς περ αὖ Ὅμηρος Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσίν φησι καὶ μητέρα Τηθύν. Οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος. Λέγει δέ που καὶ Ὀρφεὺς ὅτι

Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίῤῥοος ἦρξε γάμοιο,
Ὅσ ῥα κασιγνήτην Ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν.

Ταῦτ' οὖν σκόπει ὅτι καὶ ἀλλήλοις συμφωνεῖ καὶ πρὸς τὰ τοῦ Ἡρακλείτου πάντα τείνει.

XXXXII. ΕΡΜ. Φαίνει τί μοι λέγειν, ὦ Σώκρατες· τὸ μέντοι τῆς Τηθύος οὐκ ἐννοῶ ὄνομα τί βούλεται.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ὀλίγου αὐτὸ λέγει ὅτι πηγῆς ὄνομα ἐπικεκρυμμένον ἐστί. Τὸ γὰρ διαττώμενον καὶ τὸ ἠθούμενον

πηγῆς ἀπείκασμά ἐστιν· ἐκ δὲ τούτων ἀμφοτέρων τῶν ὀνομάτων ἡ Τηθὺς τὸ ὄνομα ξύγκειται.

ΕΡΜ. Τοῦτο μέν, ὦ Σώκρατες, κομψόν.

ΣΩ. Τί δ' οὐ μέλλω; Ἀλλὰ τί τὸ μετὰ τοῦτο; Τὸν μὲν Δία εἴπομεν.

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Τοὺς ἀδελφοὺς δὴ αὐτοῦ λέγωμεν, τόν τε Ποσειδῶ καὶ τὸν Πλούτωνα καὶ τὸ ἕτερον ὄνομα ὃ ὀνομάζουσιν αὐτόν.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τὸ μὲν τοίνυν τοῦ Ποσειδῶνός μοι φαίνεται ὠνομάσθαι, τοῦ πρώτου ὀνομάσαντος, ὅτι αὐτὸν βαδίζοντα ἐπέσχεν ἡ τῆς θαλάττης φύσις καὶ οὐκέτι εἴασε προελθεῖν, ἀλλ' ὥς περ δεσμὸς τῶν ποδῶν αὐτῷ ἐγένετο. Τὸν οὖν ἄρχοντα τῆς δυνάμεως ταύτης θεὸν ὠνόμασε Ποσειδῶνα, ὡς ποσίδεσμον ὄντα· τὸ δὲ εἶ ἔγκειται ἴσως εὐπρεπείας ἕνεκα. Τάχα δὲ οὐκ ἂν τοῦτο λέγοι, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ σῖγμα δύο λάβδα τὸ πρῶτον ἐλέγετο, ὡς πολλὰ εἰδότος τοῦ θεοῦ. Ἴσως δὲ ἀπὸ τοῦ σείειν ὁ σείων ὠνόμασται· πρόσκειται δὲ τὸ πῖ καὶ τὸ δέλτα. XXXXIII. Τὸ δὲ Πλούτωνος, τοῦτο μὲν κατὰ τὴν τοῦ πλούτου δόσιν, ὅτι ἐκ τῆς γῆς κάτωθεν ἀνίεται ὁ πλοῦτος, ἐπωνομάσθη· ὁ δὲ Ἅδης οἱ πολλοὶ μέν μοι δοκοῦσιν ὑπολαμβάνειν τὸ ἀειδὲς προσειρῆσθαι τῷ ὀνόματι τούτῳ, καὶ φοβούμενοι τὸ ὄνομα, Πλούτωνα καλοῦσιν αὐτόν.

ΕΡΜ. Σοὶ δὲ πῶς φαίνεται, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Πολλαχῇ ἔμοιγε δοκοῦσιν οἱ ἄνθρωποι διημαρτηκέναι περὶ τούτου τοῦ θεοῦ τῆς δυνάμεως, καὶ φοβεῖσθαι αὐτὸν οὐκ ἄξιον. Ὅτι τε γὰρ ἐπειδὰν ἅπαξ τις ἡμῶν ἀποθάνῃ, ἀεὶ ἐκεῖ ἐστὶ φοβοῦνται, καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος παρ' ἐκεῖνον ἀπέρχεται, καὶ τοῦτο πεφόβηνται. Τὰ δ' ἐμοὶ δοκεῖ πάντα ἐς ταὐτόν τι συντείνειν, καὶ ἡ ἀρχὴ τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ὄνομα.

ΕΡΜ. Πῶς δή;

ΣΩ. Ἐγώ σοι ἐρῶ ἅ γέ μοι φαίνεται. Εἰπὲ γάρ μοι, δεσμὸς ζώῳ ὁτῳοῦν, ὥστε μένειν ὁπουοῦν, πότερος ἰσχυρότερός ἐστιν, ἀνάγκη ἢ ἐπιθυμία;

ΕΡΜ. Πολὺ διαφέρει ὦ Σώκρατες, ἡ ἐπιθυμία.

XXXXIV. ΣΩ. Οἴει οὖν τὸν Ἅδην οὐκ ἂν πολλοὺς ἐκφεύγειν, εἰ μὴ τῷ ἰσχυροτάτῳ δεσμῷ ἔδει τοὺς ἐκεῖσε ἰόντας;

ΕΡΜ. Δῆλα δή.

ΣΩ. Ἐπιθυμίᾳ ἄρα τινι αὐτούς, ὡς ἔοικε, δεῖ, εἴ περ τῷ μεγίστῳ δεσμῷ δεῖ, καὶ οὐκ ἀνάγκῃ.

ΕΡΜ. Φαίνεται.

ΤΩ. Οὐκοῦν ἐπιθυμίαι αὖ πολλαί εἰσιν;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Τῇ μεγίστῃ ἄρα ἐπιθυμίᾳ τῶν ἐπιθυμιῶν δεῖ αὐτούς, εἴπερ μέλλει τῷ μεγίστῳ δεσμῷ κατέχειν;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Ἔστιν οὖν τις μείζων ἐπιθυμία ἢ ὅταν τίς τῳ συνὼν οἴηται δι' ἐκεῖνον ἔσεσθαι ἀμείνων ἀνήρ;

ΕΡΜ. Μὰ Δι' οὐδ' ὁπωστιοῦν, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Διὰ ταῦτ' ἄρα φῶμεν, ὦ Ἑρμόγενες, οὐδένα δεῦρο ἐθελῆσαι ἀπελθεῖν τῶν ἐκεῖθεν, οὐδὲ αὐτὰς τὰς Σειρῆνας, ἀλλὰ κατακεκηλῆσθαι ἐκείνας τε καὶ τοὺς ἄλλους πάντας· οὕτω καλούς τινας, ὡς ἔοικεν, ἐπίσταται λόγους λέγειν ὁ Ἅδης, καὶ ἔστιν ὥς γε ἐκ τοῦ λόγου τούτου ὁ θεὸς οὗτος τέλεος σοφιστής τε καὶ μέγας εὐεργέτης τῶν παρ' αὐτῷ, ὅς γε καὶ τοῖς ἐνθάδε τοσαῦτα ἀγαθὰ ἀνίησιν. Οὕτω πολλὰ αὐτῷ τὰ περιόντα ἐκεῖ ἐστί, καὶ τὸν Πλούτωνα ἀπὸ τούτου ἔσχε τὸ ὄνομα. XXXXV. Καὶ τὸ αὖ μὴ ἐθέλειν συνεῖναι τοῖς ἀνθρώποις ἔχουσι τὰ σώματα, ἀλλὰ τότε συγγίγνεσθαι, ἐπειδὰν ἡ ψυχὴ καθαρὰ ᾖ πάντων τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, οὐ φιλόσοφον δοκεῖ σοι εἶναι καὶ εὖ ἐντεθυμημένον, ὅτι οὕτω μὲν αὖ κατέχοι αὐτοὺς δήσας τῇ περὶ ἀρετὴν ἐπιθυμίᾳ, ἔχοντας δὲ τὴν τοῦ σώματος πτόησιν καὶ μανίαν οὐδ' ἂν ὁ Κρόνος δύναιτο ὁ πατὴρ συγκατέχειν αὐτῷ ἐν τοῖς δεσμοῖς δήσας τοῖς αὐτοῦ λεγομένοις;

ΕΡΜ. Κινδυνεύεις τι λέγειν, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Καὶ τό γε ὄνομα ὁ Ἅδης, ὦ Ἑρμόγενες, πολλοῦ δεῖ ἀπὸ τοῦ ἀειδοῦς ἐπωνομάσθαι· ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι, ἀπὸ τούτου ὑπὸ τοῦ νομοθέτου Ἅδης ἐκλήθη.

ΕΡΜ. Εἶεν· τί δαὶ δὴ Δήμητράν τε καὶ Ἥραν καὶ Ἀπόλλω καὶ Ἀθηνᾶν καὶ Ἥφαιστον καὶ Ἄρην καὶ τοὺς ἄλλους θεούς, πῶς λέγομεν;

XXXXVI. ΣΩ. Δημήτηρ μὲν φαίνεται κατὰ τὴν δόσιν τῆς ἐδωδῆς, διδοῦσα ὡς μήτηρ, Δημήτηρ κεκλῆσθαι. Ἥρα δὲ ὡς ἐρατή τις, ὥς περ οὖν καὶ λέγεται ὁ Ζεὺς αὐτῆς ἐρασθεὶς ἔχειν. Ἴσως δὲ μετεωρολογῶν ὁ νομοθέτης, τὸν ἀέρα Ἥραν ὠνόμασεν ἐπικρυπτόμενος, θεὶς τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τελευτήν· γνοίης δ' ἄν, εἰ πολλάκις λέγοις τὸ τῆς Ἥρας ὄνομα. Φερρέφαττα δέ, πολλοὶ μὲν καὶ τοῦτο φοβοῦνται τοὔνομα καὶ τὸν Ἀπόλλω, ὑπὸ ἀπειρίας, ὡς ἔοικεν, ὀνομάτων ὀρθότητος. Καὶ γὰρ μεταβάλλοντες σκοποῦνται τὴν Φερσεφόνην, καὶ δεινὸν αὐτοῖς φαίνεται. Τὸ δὲ μηνύει σοφὴν εἶναι τὴν θεόν· ἅτε γὰρ φερομένων τῶν πραγμάτων, τὸ ἐφαπτόμενον καὶ ἐπαφῶν καὶ δυνάμενον ἐπακολουθεῖν σοφία ἂν εἴη. Φερέπαφα οὖν διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἐπαφὴν τοῦ φερομένου ἡ θεὸς ἂν ὀρθῶς καλοῖτο, ἢ τοιοῦτόν τι· δι' ὅπερ καὶ σύνεστιν αὐτῇ ὁ Ἅδης σοφὸς ὤν, διότι τοιαύτη ἐστί. Νῦν δὲ αὐτῆς ἐκκλίνουσι τοὔνομα, εὐστομίαν περὶ πλείονος ποιούμενοι τῆς ἀληθείας, ὥστε Φερρέφατταν αὐτὴν καλεῖν. XXXXVII. Ταὐτὸν δὲ καὶ περὶ τὸν Ἀπόλλω ὅπερ λέγω, πολλοὶ πεφόβηνται περὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, ὥς τι δεινὸν μηνύοντος· ἢ οὐκ ᾔσθησαι;

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν, καὶ ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Τὸ δέ γ' ἔστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, κάλλιστα κείμενον πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ.

ΕΡΜ. Πῶς δή;

ΣΩ. Ἐγὼ πειράσομαι φράσαι ὅ γ' ἐμοὶ φαίνεται. Οὐ γάρ ἐστιν ὅ τι ἂν μᾶλλον ὄνομα ἥρμοσεν ἓν ὂν τέτταρσι δυνάμεσι ταῖς τοῦ θεοῦ, ὥστε πασῶν ἐφάπτεσθαι καὶ δηλοῦν τρόπον τινὰ μουσικήν τε καὶ μαντικὴν καὶ ἰατρικὴν καὶ τοξικήν.

ΕΡΜ. Λέγε δή· ἄτοπον γάρ τί μοι λέγεις τὸ ὄνομα εἶναι.

ΣΩ. Εὐάρμοστον μὲν οὖν, ἅτε μουσικοῦ ὄντος τοῦ θεοῦ. Πρῶτον μὲν γὰρ ἡ κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἰατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικὴν καὶ αἱ τοῖς ἰατρικοῖς φαρμάκοις καὶ

τοῖς μαντικοῖς περιθειώσεις τε καὶ τὰ λουτρὰ τὰ ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ αἱ περιῤῥάνσεις, πάντα ἔν τι ταῦτα δύναιτ' ἄν, καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν· ἢ οὔ;

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν.

XXXXVIII. ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ καθαίρων θεὸς καὶ ὁ ἀπολούων τε καὶ ἀπολύων τῶν τοιούτων κακῶν οὗτος ἂν εἴη;

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Κατὰ μὲν τοίνυν τὰς ἀπολύσεις τε καὶ ἀπολούσεις, ὡς ἰατρὸς ὢν τῶν τοιούτων, Ἀπολούων ἂν ὀρθῶς καλοῖτο· κατὰ δὲ τὴν μαντικὴν καὶ τὸ ἀληθές τε καὶ τὸ ἁπλοῦν (ταὐτὸν γάρ ἐστιν) ὥς περ οὖν οἱ Θετταλοὶ καλοῦσιν αὐτόν, ὀρθότατ' ἂν καλοῖτο. Ἁπλῶν γάρ φασι πάντες Θετταλοὶ τοῦτον τὸν θεόν. Διὰ δὲ τὸ ἀεὶ βολῶν ἐγκρατὴς εἶναι τοξικῇ ἀεὶ βάλλων ἐστί. Κατὰ δὲ τὴν μουσικὴν δεῖ ὑπολαβεῖν, ὥς περ τὸν ἀκόλουθόν τε καὶ τὴν ἄκοιτιν, ὅτι τὸ ἄλφα σημαίνει πολλαχοῦ τὸ ὁμοῦ, καὶ ἐνταῦθα τὴν ὁμοῦ πόλησιν καὶ περὶ τὸν οὐρανόν, οὓς δὴ πόλους καλοῦσι, καὶ τὴν περὶ τὴν ἐν τῇ ᾠδῇ ἁρμονίαν, ἣ δὴ συμφωνία καλεῖται, ὅτι ταῦτα πάντα, ὥς φασιν οἱ κομψοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν, ἁρμονίᾳ τινὶ πολεῖ ἅμα πάντα. Ἐπιστατεῖ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἁρμονίᾳ ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα καὶ κατὰ θεοὺς καὶ κατ' ἀνθρώπους. XXXXIX. Ὥς περ οὖν τὸν ὁμοκέλευθον καὶ ὁμόκοιτιν ἀκόλουθον καὶ ἄκοιτιν ἐκαλέσαμεν, μεταβαλόντες ἀντὶ τοῦ οὗ ἄλφα, οὕτω καὶ Ἀπόλλωνα ἐκαλέσαμεν, ὃς ἦν ὁμοπολῶν, ἕτερον λάβδα ἐμβαλόντες, ὅτι ὁμώνυμον ἐγίγνετο τῷ χαλεπῷ ὀνόματι· ὅ περ καὶ νῦν ὑποπτεύοντές τινες διὰ τὸ μὴ ὀρθῶς σκοπεῖσθαι τὴν δύναμιν τοῦ ὀνόματος, φοβοῦνται αὐτὸ ὡς σημαῖνον φθοράν τινα. Τὸ δὲ πολύ, ὥς περ ἄρτι ἐλέγετο, πασῶν ἐφαπτόμενον κεῖται τῶν τοῦ θεοῦ δυνάμεων, ἁπλοῦ, ἀεὶ βάλλοντος, ἀπολούοντος, ὁμοπολοῦντος. Τὰς δὲ Μούσας τε καὶ ὅλως τὴν μουσικὴν ἀπὸ τοῦ μῶσθαι, ὡς ἔοικε, καὶ τῆς ζητήσεώς τε καὶ φιλοσοφίας τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπωνόμασε. Λητὼ δὲ ἀπὸ τῆς πρᾳότητος τῆς θεοῦ, κατὰ τὸ ἐθελήμονα εἶναι ὧν

ἄν τις δέηται. Ἴσως δὲ ὡς οἱ ξένοι καλοῦσι· πολλοὶ γὰρ Ληθὼ καλοῦσιν. Ἔοικεν οὖν πρὸς τὸ μὴ τραχὺ τοῦ ἤθους ἀλλ' ἥμερόν τε καὶ λεῖον Ληθὼ κεκλῆσθαι ὑπὸ τῶν τοῦτο καλούντων. L. Ἄρτεμις δὲ τὸ ἀρτεμὲς φαίνεται καὶ τὸ κόσμιον, διὰ τὴν τῆς παρθενίας ἐπιθυμίαν, ἴσως δὲ ἀρετῆς ἴστορα τὴν θεὸν ἐκάλεσεν ὁ καλέσας, τάχα δ' ἂν καὶ ὡς τὸν ἄροτον μισησάσης τὸν ἀνδρὸς ἐν γυναικί· ἢ διὰ τούτων τι ἢ διὰ πάντα ταῦτα τὸ ὄνομα τοῦτο ὁ τιθέμενος ἔθετο τῇ θεῷ.

ΕΡΜ. Τί δαὶ ὁ Διόνυσός τε καὶ ἡ Ἀφροδίτη;

ΣΩ. Μεγάλα, ὦ παῖ Ἱππονίκου, ἐρωτᾷς· ἀλλ' ἔστι γὰρ καὶ σπουδαίως εἰρημένος ὁ τρόπος τῶν ὀνομάτων τούτοις τοῖς θεοῖς καὶ παιδικῶς. Τὸν μὲν οὖν σπουδαῖον ἄλλους τινὰς ἐρώτα, τὸν δὲ παιδικὸν οὐδὲν κωλύει διελθεῖν· φιλοπαίσμονες γὰρ καὶ οἱ θεοί. Ὅτε γαρ Διόνυσος εἴη ἂν ὁ διδοὺς τὸν οἶνον, διδοίνυσος ἐν παιδιᾷ καλούμενος. Οἶνος δ', ὅτι οἴεσθαι νοῦν ἔχειν ποιεῖ τῶν πινόντων τοὺς πολλοὺς οὐκ ἔχοντας, οἰόνους δικαιότατ' ἂν καλούμενος. Περὶ δὲ Ἀφροδίτης οὐκ ἄξιον Ἡσιόδῳ ἀντιλέγειν, ἀλλὰ ξυγχωρεῖν ὅτι διὰ τὴν τοῦ ἀφροῦ γένεσιν Ἀφροδίτη ἐκλήθη.

LI. ΕΡΜ. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' Ἀθηνᾶς Ἀθηναῖος γ' ὤν, ὦ Σώκρατες, ἐπιλήσει, οὐδ' Ἡφαίστου τε καὶ Ἄρεος.

ΣΩ. Οὐδὲ εἰκός γε.

ΕΡΜ. Οὐ γάρ.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μὲν ἕτερον ὄνομα αὐτῆς οὐ χαλεπὸν εἰπεῖν διὸ κεῖται.

ΕΡΜ. Τὸ ποῖον;

ΣΩ. Παλλάδα που αὐτὴν καλοῦμεν.

ΕΡΜ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΣΩ. Τοῦτο μὲν τοίνυν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς ὅπλοις ὀρχήσεως ἡγούμενοι τεθῆναι ὀρθῶς ἄν, ὡς ἐγῷμαι ἡγοίμεθα· τὸ γάρ που ἢ αὐτὸν ἤ τι ἄλλο μετεωρίζειν ἢ ἀπὸ τῆς γῆς ἢ ἐν ταῖς χερσὶ πάλλειν τε καὶ πάλλεσθαι καὶ ὀρχεῖν καὶ ὀρχεῖσθαι καλοῦμεν.

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Παλλάδα μὲν τοίνυν ταύτῃ.

ΕΡΜ. Καὶ ὀρθῶς γε· ἀλλὰ δὴ τὸ ἕτερον πῶς λέγεις;

ΣΩ. Τὸ τῆς Ἀθηνᾶς;

ΕΡΜ. Ναί.

LII. ΣΩ. Τοῦτο ἐμβριθέστερον, ὦ φίλε. Ἐοίκασι δὴ καὶ οἱ παλαιοὶ τὴν Ἀθηνᾶν νομίζειν, ὥς περ οἱ νῦν περὶ Ὅμηρον δεινοί· καὶ γὰρ τούτων οἱ πολλοὶ ἐξηγούμενοι τὸν ποιητὴν φασὶ τὴν Ἀθηνᾶν αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν πεποιηκέναι, καὶ ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν ἔοικε τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς διανοεῖσθαι, ἔτι δὲ μειζόνως λέγων θεοῦ νόησιν ὡσπερεὶ λέγει ὅτι ἁ θεονόα ἐστὶν αὕτη, τὸ ἄλφα ξενικῶς ἀντὶ τοῦ ἦτα χρησάμενος καὶ τὸ ἰῶτα καὶ τὸ σῖγμα ἀφελών· ἴσως δὲ οὐδὲ ταύτῃ, ἀλλ' ὡς τὰ θεῖα νοούσης αὐτῆς διαφερόντως τῶν ἄλλων, Θεονόην ἐκάλεσεν. Οὐδὲν δὲ ἀπέχει καὶ τὴν ἐν τῷ ἤθει νόησιν, ὡς οὖσαν τὴν θεὸν ταύτην, Ἠθονόην μὲν βούλεσθαι προσειπεῖν· παραγαγὼν δὲ ἢ αὐτὸς ἤ τινες ὕστερον ἐπὶ τὸ κάλλιον, ὡς ᾤοντο, Ἀθηνάαν ἐκάλεσαν.

ΕΡΜ. Τί δαὶ δὴ τὸν Ἥφαιστον; Πῇ λέγεις;

ΣΩ. Ἦ τὸν γενναῖον τὸν φάεος ἵστορα ἐρωτᾷς;

ΕΡΜ. Ἔοικα.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὗτος μὲν παντὶ δῆλος Φαῖστος ὤν, τὸ ἦτα προσελκυσάμενος;

ΕΡΜ. Κινδυνεύει, ἐὰν μή πῃ σοι, ὡς ἔοικεν, ἔτι ἄλλῃ δόξῃ.

LIII. ΣΩ. Ἀλλ' ἵνα μὴ δόξῃ, τὸν Ἄρη ἐρώτα.

ΕΡΜ. Ἐρωτῶ.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μὲν βούλει, κατὰ τὸ ἄῤῥεν τε καὶ κατὰ τὸ ἀνδρεῖον Ἄρης ἂν εἴη· εἰ δ' αὖ κατὰ τὸ σκληρόν τε καὶ ἀμετάστροφον, ὃ δὴ ἄῤῥατον καλεῖται, καὶ ταύτῃ ἂν πανταχῇ πολεμικῷ θεῷ πρέπει Ἄρη καλεῖσθαι.

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἐκ μὲν οὖν τῶν θεῶν πρὸς θεῶν ἀπαλλαγῶμεν, ὡς ἐγὼ δέδοικα περὶ αὐτῶν δαλέγεσθαι· περὶ δὲ ἄλλων εἴ τινων βούλει, πρόβαλλέ μοι, ὄφρα ἴδηαι οἷοι Εὐθύφρονος ἵπποι.

ΕΡΜ. Ἀλλὰ ποιήσω ταῦτα, ἔτι γε ἓν ἐρόμενός σε περὶ Ἑρμοῦ, ἐπειδή με καὶ οὗ φησι Κρατύλος Ἑρμογένη εἶναι. Πειρώμεθα οὖν

τὸν Ἑρμῆν σκέψασθαι, τί καὶ νοεῖ τὸ ὄνομα, ἵνα καὶ εἰδῶμεν εἴ τι ὅδε λέγει.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν τοῦτο γε ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἑρμηνέα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δύναμίν ἐστι πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία. LIV. Ὅπερ οὖν καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, τὸ εἴρειν λόγου χρεία ἐστί, τὸ δὲ οἷον καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ λέγει. Ἐμήσατο φησί. Τοῦτο δὲ μηχανήσασθαί ἐστιν. Ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων τὸν τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μησάμενον, τὸ δὲ λέγειν δή ἐστιν εἴρειν, τοῦτον τὸν θεὸν ὥσπερεὶ ἐπιτάττει ἡμῖν ὁ νομοθέτης, ὦ ἄνθρωποι, ὃς τὸ εἴρειν ἐμήσατο, δικαίως ἂν καλοῖτο ὑπὸ ὑμῶν Εἰρέμης· νῦν δὲ ἡμεῖς, ὡς οἰόμεθα, καλλωπίζοντες τὸ ὄνομα Ἑρμῆν καλοῦμεν. [Καὶ ἡ γε Ἶρις ἀπὸ τοῦ Εἴρειν ἔοικε κεκλημένη, ὅτι ἄγγελος ἦν.]

ΕΡΜ. Νὴ τὸν Δι' εὖ ἄρα μοι δοκεῖ Κρατύλος λέγειν τὸ ἐμὲ μὴ εἶναι Ἑρμογένη. Οὔκουν εὐμήχανός γέ εἰμι λόγου.

ΣΩ. Καὶ τό γε τὸν Πᾶνα τοῦ Ἑρμοῦ εἶναι υἱὸν διφυῆ, ἔχει τὸ εἰκός, ὦ ἑταῖρε.

ΕΡΜ. Πῶς δή;

ΣΩ. Οἶσθα ὅτι ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεί, καὶ ἔστι διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής.

LV. ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ λεῖον καὶ θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν. Ἐνταῦθα γὰρ πλεῖστοι οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεύδη ἐστὶ περὶ τὸν τραγικὸν βίον.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ὀρθῶς ἄρα ὁ πᾶν μηνύων καὶ ἀεὶ πολῶν Πᾶν αἰπόλος εἴη, διφυὴς Ἑρμοῦ υἱός, τὰ μὲν ἄνωθεν λεῖος, τὰ δὲ κάτωθεν τραχὺς καὶ τραγοειδής, καὶ ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πᾶν, εἴ περ Ἑρμοῦ υἱός ἐστιν. Ἀδελφῷ δὲ ἐοικέναι ἀδελφὸν οὐδὲν θαυμαστόν. Ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ ἔλεγον, ὦ μακάριε, ἀπαλλαγῶμεν ἐκ τῶν θεῶν.

ΕΡΜ. Τῶν γε τοιούτων, ὦ Σώκρατες, εἰ βούλει. Περὶ δὲ τῶν τοιῶνδε τί σε κωλύει διελθεῖν, οἷον ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ ἄστρων καὶ γῆς καὶ αἰθέρος καὶ ἀέρος καὶ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ὡρῶν καὶ ἐνιαυτοῦ;

ΣΩ. Συχνὰ μέν μοι προστάττεις· ὅμως δὲ εἴ πέρ σοι κεχαρισμένον ἔσται, ἐθέλω.

ΕΡΜ. Καὶ μὴν χαριεῖ.

LVI. ΣΩ. Τί δὴ οὖν πρῶτον βούλει; ἢ ὥς περ εἶπες, τὸν ἥλιον διελθῶμεν;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἔοικε τοίνυν κατάδηλον γενόμενον ἂν μᾶλλον εἰ τῷ Δωρικῷ τις ὀνόματι χρῷτο· ἅλιον γὰρ καλοῦσιν οἱ Δωριεῖς· ἅλιος οὖν εἴη μὲν ἂν κατὰ τὸ ἁλίζειν εἰς τὸ αὐτὸ τοὺς ἀνθρώπους, ἐπειδὰν ἀνατείλῃ, εἴη δ' ἂν καὶ τῷ περὶ τὴν γῆν ἀεὶ εἱλεῖν ἰών, ἐοίκοι δ' ἂν καὶ ὅτι ποικίλλει ἰὼν τὰ γιγνόμενα ἐκ τῆς γῆς. Τὸ δὲ ποικίλλειν καὶ αἰολεῖν ταὐτόν.

ΕΡΜ. Τί δαὶ ἡ σελήνη;

ΣΩ. Τοῦτο δὲ τὸ ὄνομα φαίνεται τὸν Ἀναξαγόραν πιέζειν.

ΕΡΜ. Τί δή;

ΣΩ. Ἔοικε δηλοῦντι παλαιότερον, ὃ ἐκεῖνος νεωστὶ ἔλεγεν, ὅτι ἡ σελήνη ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς.

ΕΡΜ. Πῶς δή;

ΣΩ. Τὸ μέν που σέλας καὶ τὸ φῶς ταὐτόν.

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Νέον δέ που καὶ ἕνον ἀεί ἐστι περὶ τὴν σελήνην τοῦτο τὸ φῶς, εἴ περ ἀληθῆ οἱ Ἀναξαγόρειοι λέγουσι· κύκλῳ γάρ που ἀεὶ αὐτὴν περιϊὼν νέον ἀεὶ ἐπιβάλλει, ἕνον δὲ ὑπάρχει τὸ τοῦ προτέρου μηνός.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Σελαναίαν δέ γε καλοῦσιν αὐτὴν πολλοί.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ὅτι δὲ σέλας νέον τε καὶ ἕνον ἔχει ἀεί, σελαενονεοάεια

μὲν δικαιότατ' ἂν τῶν ὀνομάτων καλοῖτο, συγκεκροτημένον δὲ σελαναία κέκληται.

LVII. ΕΡΜ. Διθυραμβῶδές γε τοῦτο τοὔνομα, ὦ Σώκρατες. Ἀλλὰ τὸν μῆνα καὶ τὰ ἄστρα πῶς λέγεις;

ΣΩ. Ὁ μὲν μεὶς ἀπὸ τοῦ μειοῦσθαι εἴη ἂν μείης ὀρθῶς κεκλημένος, τὰ δ' ἄστρα ἔοικε τῆς ἀστραπῆς ἐπωνυμίαν ἔχειν· ἡ δὲ ἀστραπή, ὅτι τὰ ὦπα ἀναστρέφει, ἀναστρωπὴ ἂν εἴη, νῦν δὲ ἀστραπὴ καλλωπισθεῖσα κέκληται.

ΕΡΜ. Τί δὲ τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ;

ΣΩ. Τὸ πῦρ ἀπορῶ· καὶ κινδυνεύει ἤτοι ἡ τοῦ Εὐθύφρονός με μοῦσα ἐπιλελοιπέναι, ἢ τοῦτό τι παγχάλεπον εἶναι. Σκέψαι οὖν ἣν εἰσάγω μηχανὴν ἐπὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἃ ἂν ἀπορῶ.

ΕΡΜ. Τίνα δή;

ΣΩ. Ἐγώ σοι ἐρῶ. Ἀπόκριναι γάρ μοι. Ἔχοις ἂν εἰπεῖν πῦρ, κατὰ τίνα τρόπον καλεῖται;

ΕΡΜ. Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Σκέψαι δὴ ὃ ἐγὼ ὑποπτεύω περὶ αὐτοῦ. Ἐννοῶ γὰρ ὅτι πολλὰ οἱ Ἕλληνες ὀνόματα ἄλλως τε καὶ οἱ ὑπὸ τοῖς βαρβάροις οἰκοῦντες, παρὰ τῶν βαρβάρων εἰλήφασιν.

ΕΡΜ. Τί οὖν δή;

LVIII. ΣΩ. Εἴ τις ζητοῖ ταῦτα κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν φωνὴν ὡς εἰκότως κεῖται, ἀλλὰ μὴ κατ' ἐκείνην ἐξ ἧς τὸ ὄνομα τυγχάνει ὄν, οἶσθα ὅτι ἀποροῖ ἄν;

ΕΡΜ. Εἰκότως γε.

ΣΩ. Ὅρα τοίνυν καὶ τοῦτο τοὔνομα τὸ πῦρ μή τι βαρβαρικὸν ᾖ. Τοῦτο γὰρ οὔτε ῥᾴδιον προσάψαι ἐστὶν Ἑλληνικῇ φωνῇ, φανεροί τ' εἰσὶν οὕτως αὐτὸ καλοῦντες Φρύγες, σμικρόν τι παρακλίνοντες· καὶ τό γε ὕδωρ καὶ τὰς κύνας καὶ ἄλλα πολλά.

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Οὐ τοίνυν δεῖ ταῦτα προσβιάζεσθαι, ἐπεὶ ἔχοι γ' ἄν τις εἰπεῖν περὶ αὐτῶν. Τὸ μὲν οὖν πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ ταύτῃ ἀπωθοῦμαι· ὁ δὲ δὴ ἀὴρ ἄρά γε, ὦ Ἑρμόγενες, ὅτι αἴρει τὰ ἀπὸ τῆς γῆς, ἀὴρ κέκληται; ἢ ὅτι ἀεὶ ῥεῖ; ἢ ὅτι πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ γί-

γνεται ῥέοντος; Οἱ γὰρ ποιηταί που τὰ πνεύματα ἀήτας καλοῦσιν. Ἴσως οὖν λέγει, ὥσπερ ἂν εἰ εἴποι πνευματόῤῥουν, ἀητόῤῥουν, ὅθεν δὴ βούλεται αὐτὸν οὕτως εἰπεῖν ὅτι ἐστὶν ἀήρ. Τὸν δὲ αἰθέρα τῇδέ πῃ ὑπολαμβάνω· ὅτι ἀεὶ θεῖ περὶ τὸν ἀέρα ῥέων, ἀειθεὴρ δικαίως ἂν καλοῖτο. LIX. Γῆ δὲ μᾶλλον σημαίνει ὃ βούλεται, ἐάν τις γαῖαν ὀνομάσῃ· γαῖα γὰρ γεννήτειρα ἂν εἴη ὀρθῶς κεκλημένη, ὥς φησιν Ὅμηρος· τὸ γὰρ γεγάασι γεγεννῆσθαι λέγει.

ΕΡΜ. Εἶεν.

ΣΩ. Τί οὖν ἡμῖν ἦν τὸ μετὰ τοῦτο;

ΕΡΜ. Ὧραι, ὦ Σώκρατες, καὶ ἐνιαυτὸς καὶ ἔτος.

ΣΩ. Αἱ μὲν δὴ ὧραι Ἀττικιστὶ ὡς τὸ παλαιὸν ῥητέον, εἴ περ βούλει τὸ εἰκὸς εἰδέναι· ὅραι γάρ εἰσι διὰ τὸ ὁρίζειν χειμῶνάς τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὁρίζουσαι δὲ δικαίως ἂν ὅραι καλοῖντο. Ἐνιαυτὸς δὲ καὶ ἔτος κινδυνεύει ἕν τι εἶναι. Τὰ γὰρ τὰ φυόμενα καὶ τὰ γιγνόμενα ἐν μέρει ἕκαστον προάγον εἰς φῶς καὶ αὐτὸ ἐν αὐτῷ ἐξετάζον, τοῦτο ὥς περ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα δίχα διῃρημένον οἱ μὲν Ζῆνα, οἱ δὲ Δία ἐκάλουν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα οἱ μὲν ἐνιαυτὸν, ὅτι ἐν ἑαυτῷ, οἱ δὲ ἔτος, ὅτι ἐτάζει. Ὁ δὲ ὅλος λόγος ἐστὶ τὸ ἐν αὐτῷ ἐτάζον τοῦτο προσαγορεύεσθαι ἓν ὂν δίχα, ὥστε δύο ὀνόματα γεγονέναι ἐνιαυτόν τε καὶ ἔτος ἐξ ἑνὸς λόγου.

ΕΡΜ. Ἀλλὰ δῆτα, ὦ Σώκρατες, πολὺ ἐπιδίδως.

LX. ΣΩ. Πόῤῥω ἤδη, οἶμαι, φαίνομαι σοφίας ἐλαύνειν.

ΕΡΜ, Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Τάχα μᾶλλον φήσεις.

ΕΡΜ. Ἀλλὰ μετὰ τοῦτο τὸ εἶδος ἔγωγε ἡδέως ἂν θεασαίμην ταῦτα τὰ καλὰ ὀνόματα, τίνι ποτὲ ὀρθότητι κεῖται, τὰ περὶ τὴν ἀρετήν, οἷον φρόνησίς τε καὶ σύνεσις καὶ δικαιοσύνη καὶ τἄλλα τὰ τοιαῦτα πάντα.

ΣΩ. Ἐγείρεις μέν, ὦ ἑταῖρε, οὐ φαῦλον γένος ὀνομάτων· ὅμως δὲ ἐπειδή περ τὴν λεοντῆν ἐνδέδυκα, οὐκ ἀποδειλιατέον, ἀλλ'

ἐπισκεπτέον, ὡς ἔοικε, φρόνησιν καὶ σύνεσιν καὶ γνώμην καὶ ἐπιστήμην καὶ τἆλλα δὴ ἃ φῂς πάντα ταῦτα τὰ καλὰ ὀνόματα·

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν οὐ δεῖ ἡμᾶς προαποστῆναι.

ΣΩ. Καὶ μὴν νὴ τὸν κύνα δοκῶ γέ μοι οὐ κακῶς μαντεύεσθαι ὃ καὶ νῦν δὴ ἐνενόησα, ὅτι οἱ πάνυ παλαιοὶ ἄνθρωποι οἱ τιθέμενοι τὰ ὀνόματα παντὸς μᾶλλον, ὥς περ καὶ τῶν νῦν οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν ὑπὸ τοῦ πυκνὰ περιστρέφεσθαι ζητοῦντες ὅπη ἔχει τὰ ὄντα ἀεὶ ἰλιγγιῶσι, κἄπειτα αὐτοῖς φαίνεται περιφέρεσθαι τὰ πράγματα καὶ πάντως φέρεσθαι. LXI. Αἰτιῶνται δὴ οὐ τὸ ἔνδον τὸ παρὰ σφίσι πάθος αἴτιον εἶναι ταύτης τῆς δόξης, ἀλλ' αὐτὰ τὰ πράγματα οὕτω πεφυκέναι, οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι οὐδὲ βέβαιον, ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί. Λέγω δὲ ἐννοήσας πρὸς πάντα τὰ νῦν δὴ ὀνόματα.

ΕΡΜ. Πῶς δὴ τοῦτο, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Οὐ κατενόησας ἴσως τὰ ἄρτι λεγόμενα, ὅτι παντάπασιν ὡς φερομένοις τε καὶ ῥέουσι καὶ γιγνομένοις τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα ἐπίκειται.

ΕΡΜ. Οὐ πάνυ ἐνεθυμήθην.

ΣΩ. Καὶ μὴν πρῶτον μὲν τοῦτο, ὃ πρῶτον εἴπομεν, παντάπασιν ὡς ἐπὶ τοιούτων ἐστίν.

ΕΡΜ. Τὸ ποῖον;

ΣΩ. Ἡ φρόνησις· φορᾶς γάρ ἐστι καὶ ῥοῦ νόησις· εἴη δ' ἂν καὶ ὄνησιν ὑπολαβεῖν φορᾶς· ἀλλ' οὖν περί γε τὸ φέρεσθαί ἐστιν· εἰ δὲ βούλει, ἡ γνώμη παντάπασι δηλοῖ γονῆς σκέψιν καὶ νώμησιν· τὸ γὰρ νωμᾷν καὶ τὸ σκοπεῖν ταὐτόν. Εἰ δὲ βούλει αὐτὸ ἡ νόησις τοῦ νέου ἐστὶν ἕσις. Τὸ δὲ νέα εἶναι τὰ ὄντα σημαίνει γιγνόμενα ἀεὶ εἶναι. — Τούτου οὖν ἐφίεσθαι τὴν ψυχὴν μηνύει τὸ ὄνομα ὁ θέμενος τὴν νοήσιν. Οὐ γὰρ νόησις τὸ ἀρχαῖον ἐκαλεῖτο, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ ἦτα εἴ ἔδει λέγειν δύο, νοήσιν. LXII. Σωφροσύνη δὲ σωτηρία οὗ νῦν δὴ ἐσκέμμεθα, φρονήσεως, καὶ μὴν ἥ γε ἐπιστήμη μηνύει ὡς φερομένοις τοῖς πράγμασιν ἑπομένης τῆς ψυχῆς τῆς ἀξίας λόγου, καὶ οὔτε ἀπολειπομένης οὔτε προ-

θεούσης· διὸ δὴ ἐμβάλλοντας δεῖ τὸ εἶ ἐπιστήμην αὐτὴν ὀνομάζειν. Ξύνεσις δ' αὖ οὕτω μὲν δόξειεν ἂν ὥς περ συλλογισμὸς εἶναι· ὅταν δὲ συνιέναι λέγῃ, ταὐτὸν παντάπασι τῷ ἐπίστασθαι συμβαίνει λεγόμενον· συμπορεύεσθαι γὰρ λέγει τὴν ψυχὴν τοῖς πράγμασι τὸ συνιέναι. Ἀλλὰ μὴν ἥ γε σοφία φορᾶς ἐφάπτεσθαι σημαίνει. Σκοτωδέστερον δὲ τοῦτο καὶ ξενικώτερον· ἀλλὰ δεῖ ἐκ τῶν ποιητῶν ἀναμιμνήσκεσθαι ὅτι πολλαχοῦ λέγουσι περὶ ὅτου ἂν τύχωσι τῶν ἀρχομένων ταχὺ προϊέναι, ἐσύθη φασί. Λακωνικῷ δὲ ἀνδρὶ τῶν εὐδοκίμων καὶ ὄνομα ἦν Σοῦς· τὴν γὰρ ταχεῖαν ὁρμὴν οἱ Λακεδαιμόνιοι τοῦτο καλοῦσι. Ταύτης οὖν τῆς φορᾶς ἐπαφὴν σημαίνει ἡ σοφία, ὡς φερομένων τῶν ὄντων. **LXIII.** Καὶ μὴν τό γε ἀγαθόν, τοῦτο τῆς φύσεως πάσης τῷ ἀγαστῷ βούλεται τὸ ὄνομα ἐπικεῖσθαι. Ἐπειδὴ γὰρ πορεύεται τὰ ὄντα ἔνι μὲν ἄρ' αὐτοῖς τάχος, ἔνι δὲ βραδύτης· ἔστιν οὖν οὐ πᾶν τὸ ταχύ, ἀλλά τι αὐτοῦ ἀγαστόν· τούτῳ οὖν οὐ δὴ τῷ ἀγαστῷ αὕτη ἡ ἐπωνυμία ἐστί, τἀγαθόν. Δικαιοσύνη δέ, ὅτι μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ δικαίου συνέσει τοῦτο κεῖται τὸ ὄνομα, ῥᾴδιον συμβαλεῖν αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον χαλεπόν. Καὶ γὰρ δὴ καὶ ἔοικε μέχρι μέν του ὁμολογεῖσθαι παρὰ πολλῶν, ἔπειτα δὲ ἀμφισβητεῖσθαι. Ὅσοι γὰρ ἡγοῦνται τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ, τὸ μὲν πολὺ αὐτοῦ ὑπολαμβάνουσι τοιοῦτόν τι εἶναι οἷον οὐδὲν ἄλλο ἢ χωρεῖν, διὰ δὲ τούτου παντὸς εἶναί τι διεξιόν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι. Εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντός, εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥς τε αὐτὸ μηδὲν στέγειν, καὶ τάχιστον, ὥστε χρῆσθαι ὥς περ ἐστῶσι τοῖς ἄλλοις. Ἐπεὶ δ' οὖν ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν, τοῦτο τὸ ὄνομα ἐκλήθη ὀρθῶς, δίκαιον, εὐστομίας ἕνεκα τὴν τοῦ κάππα δύναμιν προσλαβόν. **LXIV.** Μέχρι μὲν οὖν ἐνταῦθα, ὃ νῦν δὴ ἐλέγομεν, παρὰ πολλῶν ὁμολογεῖται τοῦτο εἶναι τὸ δίκαιον· ἐγὼ δέ, ὦ Ἑρμόγενες, ἅτε λιπαρὴς ὢν περὶ αὐτοῦ, ταῦτα μὲν πάντα διαπέπυσμαι ἐν ἀπορρήτοις, ὅτι τοῦτ' ἐστὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἴτιον — δι' ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶ τὸ αἴτιον — καὶ ἰδίᾳ καλεῖν ἔφη τις τοῦτο ὀρθῶς ἔχειν διὰ ταῦτα· ἐπειδὰν

δ' ἠρέμα αὐτοὺς ἐπανερωτῶ ἀκούσας ταῦτα μηδὲν ἧττον, τί οὖν ποτ' ἔστιν, ὦ ἄριστε, τὸ δίκαιον, εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει; δοκῶ τε ἤδη μακρότερα τοῦ προσήκοντος ἐρωτᾷν καὶ ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα ἅλλεσθαι· ἱκανῶς γάρ μέ φασι πεπύσθαι καὶ ἀκηκοέναι, καὶ ἐπιχειροῦσι βουλόμενοι ἀποπιμπλάναι με, ἄλλος ἄλλα ἤδη λέγειν, καὶ οὐκέτι συμφωνοῦσιν. Ὁ μὲν γάρ τίς φησι τοῦτο εἶναι δίκαιον τὸν ἥλιον· τοῦτον γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα· ἐπειδὰν οὖν τῳ λέγω αὐτὸ ἅσμενος ὡς καλόν τι ἀκηκοώς, καταγελᾷ μου οὗτος ὁ ἀκούσας καὶ ἐρωτᾷ εἰ οὐδὲν δίκαιον οἶμαι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἐπειδὰν ὁ ἥλιος δύῃ. LXV. Λιπαροῦντος οὖν ἐμοῦ ὅ τι αὖ ἐκεῖνος λέγει, αὐτὸ τὸ πῦρ φησί· τοῦτο δὲ οὐ ῥάδιόν ἐστιν εἰδέναι. Ὁ δὲ οὐκ αὐτὸ τὸ πῦρ φησίν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν. Ὁ δὲ τούτων μὲν πάντων καταγελᾷν φησίν, εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει, Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον, πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα. Ἐνταῦθα δὴ ἐγώ, ὦ φίλε, πολὺ ἐν πλείονι ἀπορίᾳ εἰμὶ ἢ πρὶν ἐπιχειρῆσαι μανθάνειν περὶ τοῦ δικαίου ὅ τί ποτ' ἔστιν. Ἀλλ' οὖν οὗ περ ἕνεκα ἐσκοποῦμεν, τό γε ὄνομα τοῦτο φαίνεται αὐτῷ διὰ ταῦτα κεῖσθαι.

ΕΡΜ. Φαίνει μοι, ὦ Σώκρατες, ταῦτα μὲν ἀκηκοέναι του καὶ οὐκ αὐτοσχεδιάζειν.

ΣΩ. Τί δὲ τἄλλα;

ΕΡΜ. Οὐ πάνυ.

ΣΩ. Ἄκουε δή· ἴσως γὰρ ἄν σε καὶ τὰ ἐπίλοιπα ἐξαπατήσαιμι ὡς οὐκ ἀκηκοὼς λέγω· μετὰ γὰρ δικαιοσύνην τί ἡμῖν λείπεται; Ἀνδρίαν, οἶμαι, οὔπω διήλθομεν. LXVI. Ἀδικία μὲν γὰρ δῆλον ὅτι ἐστὶν ὄντως ἐμπόδισμα τοῦ διαϊόντος. Ἀνδρία δὲ σημαίνει, ὡς ἐν μάχῃ ἐπονομαζομένης τῆς ἀνδρίας· μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι, εἴ περ ῥεῖ, οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν. ἐὰν οὖν τις ἐξέλῃ τὸ δέλτα τοῦ ὀνόματος τῆς ἀνδρίας, αὐτὸ μηνύει τὸ ἔργον τοὔνομα ἡ ἀνδρία. Δῆλον οὖν ὅτι οὐ πάσῃ ῥοῇ ἡ ἐναντία ῥοὴ ἀνδρία ἐστίν, ἀλλὰ τῇ παρὰ τὸ δίκαιον ῥεούσῃ·

οὐ γὰρ ἂν ἐπηνεῖτο ἡ ἀνδρία. Καὶ τὸ ἄῤῥεν καὶ ὁ ἀνὴρ ἐπὶ παραπλησίῳ τινὶ τούτῳ ἐστὶ τῇ ἄνω ῥοῇ. Γυνὴ δὲ γονή μοι φαίνεται βούλεσθαι εἶναι· τὸ δὲ θῆλυ ἀπὸ τῆς θηλῆς τι φαίνεται ἐπωνομάσθαι· ἡ δὲ θηλὴ ἄρά γε, ὦ Ἑρμόγενες, ὅτι τεθηλέναι ποιεῖ, ὥς περ τὰ ἀρδόμενα;

ΕΡΜ. Ἔοικέ γε, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Καὶ μὴν αὐτό γε τὸ θάλλειν τὴν αὔξην μοι δοκεῖ ἀπεικάζειν τὴν τῶν νέων, ὅτι ταχεῖα καὶ ἐξαιφνιδία γίγνεται· οἷόν περ οὖν μεμίμηται τῷ ὀνόματι, συναρμόσας, ἀπὸ τοῦ θεῖν καὶ ἅλλεσθαι τοὔνομα. Ἀλλ' οὐ γὰρ ἐπισκοπεῖς με. Ὥς περ ἐκτὸς δρόμου φερόμενον λείου ἐπιλάβωμαι· λοιπὰ δὲ ἡμῖν ἔτι συχνά ἐστι τῶν δοκούντων σπουδαίων εἶναι.

ΕΡΜ. Ἀληθῆ λέγεις.

LXVII. ΣΩ. Ἦν γ' ἔστιν ἓν καὶ τέχνην ἰδεῖν ὅ τί ποτε βούλεται εἶναι.

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν τοῦτό γε ἕξιν νοῦ σημαίνει. Τὸ μὲν ταῦ ἀφελόντι, ἐμβαλόντι δε ου μεταξὺ [τοῦ χῖ καὶ] τοῦ νῦ καὶ τοῦ ἦτα.

ΕΡΜ. Καὶ μάλα γε γλίσχρως, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ὦ μακάριε, οὐκ οἶσθ' ὅτι τὰ πρῶτα ὀνόματα τεθέντα κατακέχωσται ἤδη ὑπὸ τῶν βουλομένων τραγῳδεῖν αὐτά, περιτεθέντων γράμματα καὶ ἐξαιρούντων εὐστομίας ἕνεκα καὶ πανταχῇ στρεφόντων καὶ ὑπὸ καλλωπισμοῦ καὶ ὑπὸ χρόνου. Ἐπεὶ καὶ ἐν τῷ κατόπτρῳ οὐ δοκεῖ σοι ἄτοπον εἶναι τὸ ἐμβεβλῆσθαι τὸ ῥῶ; Ἀλλὰ τοιαῦτα, οἶμαι, ποιοῦσιν οἱ τῆς μὲν ἀληθείας οὐδὲν φροντίζοντες, τὸ δὲ στόμα πλάττοντες, ὥστ' ἐπεμβάλλοντες πολλὰ ἐπὶ τὰ πρῶτα ὀνόματα, τελευτῶντες ποιοῦσι μηδ' ἂν ἕνα ἀνθρώπων συνεῖναι ὅ τί ποτε βούλεται τὸ ὄνομα· ὥς περ καὶ τὴν σφίγγα ἀντὶ φιγγὸς σφίγγα καλοῦσί, καὶ ἄλλα πολλά.

ΕΡΜ. Ταῦτα μὲν ἔστιν οὕτως, ὦ Σώκρατες.

LXVIII. ΣΩ. Εἰ δ' αὖ τις ἐάσει καὶ ἐντιθέναι καὶ ἐξαιρεῖν ἅττ' ἂν βούληταί τις εἰς τὰ ὀνόματα, πολλὴ εὐπορία ἔσται καὶ πᾶν ἂν παντί τις ὄνομα πράγματι προσαρμόσειεν.

ΕΡΜ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Ἀληθῆ μέντοι, ἀλλὰ τὸ μέτριον, οἶμαι, δεῖ φυλάττειν καὶ τὸ εἰκὸς σὲ τὸν σοφὸν ἐπιστάτην.

ΕΡΜ. Βουλοίμην ἄν.

ΣΩ. Καὶ ἐγώ σοι ξυμβούλομαι, ὦ Ἑρμόγενες· ἀλλὰ μὴ λίαν, ὦ δαιμόνιε, ἀκριβολογοῦ, μή μ' ἀπαγυιώσῃς μένεος· ἔρχομαι γὰρ ἐπὶ τὴν κορυφὴν ὧν εἴρηκα, ἐπειδὰν μετὰ τέχνην μηχανὴν ἐπισκεψώμεθα· μηχανὴ γάρ μοι δοκεῖ τοῦ ἄνειν ἐπὶ πολὺ σημεῖον εἶναι. Τὸ γὰρ μῆκος πρὸς τὸ πολὺ σημαίνει· ἐξ ἀμφοῖν οὖν τούτοιν ξύγκειται, μήκους τε καὶ τὸ ἄνειν, τὸ ὄνομα ἡ μηχανή. Ἀλλ' ὅ περ νῦν δὴ εἶπον, ἐπὶ τὴν κορυφὴν δεῖ τῶν εἰρημένων ἐλθεῖν· ἀρετὴ γὰρ καὶ κακία ὅ τι βούλεται τὰ ὀνόματα ζητητέα. Τὸ μὲν οὖν ἕτερον οὔπω καθορῶ, τὸ δ' ἕτερον δοκεῖ μοι κατάδηλον εἶναι· ξυμφωνεῖ γὰρ τοῖς ἔμπροσθεν πᾶσιν· ἅτε γὰρ ἐόντων τῶν πραγμάτων πᾶν τὸ κακῶς ἰὸν κακία ἂν εἴη· τοῦτο δὲ ὅταν ἐν ψυχῇ ᾖ, τὸ κακῶς ἰέναι ἐπὶ τὰ πράγματα, μάλιστα τὴν τοῦ ὅλου ἐπωνυμίαν ἔχει, τῆς κακίας. LXIX. Τὸ δὲ κακῶς ἰέναι ὅ τί ποτ' ἔστι, δοκεῖ μοι δηλοῦν καὶ ἐν τῇ δειλίᾳ, ὃ οὔπω διήλθομεν ἀλλ' ὑπερέβημεν, δέον αὐτὸ μετὰ τὴν ἀνδρίαν σκέψασθαι. Δοκοῦμεν δέ μοι καὶ ἄλλα πολλὰ ὑπερβεβηκέναι. Ἡ δ' οὖν δειλία τῆς ψυχῆς σημαίνει δεσμὸν εἶναι ἰσχυρόν· τὸ γὰρ λίαν ἰσχύς τίς ἐστι. Δεσμὸς οὖν ὁ λίαν καὶ ὁ μέγιστος τῆς ψυχῆς ἡ δειλία ἂν εἴη· ὥς πέρ γε καὶ ἡ ἀπορία κακόν, καὶ πᾶν, ὡς ἔοικεν, ὅτι ἂν ἐμποδὼν ᾖ τῷ ἰέναι καὶ πορεύεσθαι. Τοῦτ' οὖν φαίνεται τὸ κακῶς ἰέναι δηλοῦν τὸ ἰσχομένως τε καὶ ἐμποδιζομένως πορεύεσθαι, ὃ δὴ ψυχὴ ὅταν ἔχῃ, κακίας μεστὴ γίγνεται· εἰ δ' ἐπὶ τοιούτοις ἡ κακία ἐστὶ τοὔνομα, τοὐναντίον τούτου ἡ ἀρετὴ ἂν εἴη, σημαῖνον πρῶτον μὲν εὐπορίαν, ἔπειτα λελυμένην τὴν ῥοὴν τῆς ἀγαθῆς ψυχῆς εἶναι ἀεί, ὥστε τὸ ἀσχέτως καὶ τὸ ἀκωλύτως ἀεὶ ῥέον ἐπωνυμίαν εἴληφεν, ὡς ἔοικε, τοῦτο τοὔνομα. Ὀρθῶς μὲν ἔχει ἀειρείτην καλεῖν, ἴσως δὲ αἱρετὴν λέγει ὡς οὔσης ταύτης τῆς ἕξεως αἱρετωτάτης· ξυγκεκρότηται δὲ καὶ καλεῖται ἀρετή. Καὶ ἴσως μὲν αὖ φήσεις πλάττειν·

ἐγὼ δέ φημι, εἴ περ ἃ ἔμπροσθεν εἶπον, ὀρθῶς ἔχει, ἡ κακία καὶ τοῦτο τοὔνομα τὴν ἀρετὴν ὀρθῶς ἔχειν.

LXX. ΕΡΜ. Τὸ δὲ δὴ κακόν, δι' οὗ πολλὰ τῶν ἔμπροσθεν εἴρηκας, τί ἂν νοοῖ τοὔνομα;

ΣΩ. Ἄτοπόν τι νὴ Δί' ἔμοιγε δοκεῖ καὶ χαλεπὸν ξυμβαλεῖν. Ἐπάγω, οὖν καὶ τούτῳ ἐκείνην τὴν μαχανήν.

ΕΡΜ. Ποίαν ταύτην;

ΣΩ. Τὴν τοῦ βαρβαρικόν τι καὶ τοῦτο φάναι εἶναι.

ΕΡΜ. Καὶ ἔοικάς γε ὀρθῶς λέγοντι. Ἀλλ' εἰ δοκεῖ, ταῦτα μὲν ἐῶμεν, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν πειρώμεθα ἰδεῖν πῇ εὐλόγως ἔχει.

ΣΩ. Τὸ μὲν τοίνυν αἰσχρὸν καὶ δὴ κατάδηλόν μοι φαίνεται ὃ νοεῖ· καὶ τοῦτο γὰρ τοῖς ἔμπροσθεν ὁμολογεῖται. Τὸ γὰρ ἐμποδίζον καὶ ἴσχον τῆς ῥοῆς τὰ ὄντα λοιδορεῖν μοι φαίνεται διὰ παντὸς ὁ τὰ ὀνόματα θείς, καὶ νῦν τῷ ἀεὶ ἴσχοντι τὸν ῥοῦν τοῦτο τοὔνομα ἔθετο ἀεισχοροῦν· νῦν δὲ συγχροτήσαντες αἰσχρὸν καλοῦσιν.

ΕΡΜ. Τί δαὶ τὸ καλόν;

ΣΩ. Τοῦτο χαλεπώτερον κατανοῆσαι· καί τοι λέγουσί γε αὐτὸ ἁρμονίᾳ μόνον καὶ μήκει τοῦ οὗ παρῆκται.

ΕΡΜ. Πῶς δή;

ΣΩ. Τῆς διανοίας τις ἔοικεν ἐπωνυμία εἶναι τοῦτο τοὔνομα.

ΕΡΜ. Πῶς λέγεις;

LXXI. ΣΩ. Φέρε, τί οἴει σὺ εἶναι τὸ αἴτιον κληθῆναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων; ἆρ' οὖν ἐκεῖνο τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον;

ΕΡΜ. Πάντως που.

ΣΩ. Οὐκοῦν διάνοια ἂν εἴη τοῦτο ἤτοι θεῶν ἢ ἀνθρώπων ἢ ἀμφότερα.

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ καλέσαν τὰ πράγματα καὶ τὸ καλὸν ταὐτόν ἐστι τοῦτο, διάνοια.

ΕΡΜ. Φαίνεται.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὅσα μὲν ἂν νοῦς τε καὶ διάνοια ἐργάσηται, ταῦτά ἐστι τὰ ἐπαινετά, ἃ δὲ μή, ψεκτά.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τὸ οὖν ἰατρικὸν ἰατρικὰ ἐργάζεται καὶ τὸ τεκτονικὸν τεκτονικά; ἢ πῶς λέγεις;

ΕΡΜ. Οὕτως ἔγωγε.

ΣΩ. Καὶ τὸ καλὸν ἄρα καλά;

ΕΡΜ. Δεῖ γέ τοι.

ΣΩ. Ἔστι δέ γε τοῦτο, ὥς φαμεν, διάνοια;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ὀρθῶς ἄρα φρονήσεως αὕτη ἡ ἐπωνυμία ἐστὶ τὸ καλὸν τῆς τὰ τοιαῦτα ἀπεργαζομένης, ἃ δὴ καλὰ φάσκοντες εἶναι ἀσπαζόμεθα.

ΕΡΜ. Φαίνεται.

ΣΩ. Τί οὖν ἡμῖν ἔτι λοιπὸν τῶν τοιούτων;

ΕΡΜ. Ταῦτα τὰ περὶ ἀγαθόν τε καὶ καλόν, ξυμφέροντά τε καὶ λυσιτελοῦντα καὶ ὠφέλιμα καὶ κερδαλέα, καὶ τἀναντία τούτων.

LXXII. ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μὲν ξυμφέρον ἤδη που κἂν σὺ εὕροις ἐκ τῶν πρότερον σκοπῶν· τῆς γὰρ ἐπιστήμης ἀδελφόν τι φαίνεται· οὐδὲν γὰρ ἄλλο δηλοῖ ἢ τὴν ἅμα φορὰν τῆς ψυχῆς μετὰ τῶν πραγμάτων, καὶ τὰ ὑπὸ τοῦ τοιούτου πραττόμενα συμφέροντά τε καὶ σύμφορα κεκλῆσθαι ἀπὸ τοῦ συμπεριφέρεσθαι.

ΕΡΜ. Ἔοικεν.

ΣΩ. Τὸ δέ γε κερδαλέον ἀπὸ τοῦ κέρδους· κέρδος δὲ νῦ ἀντὶ τοῦ δέλτα ἀποδιδόντι ἐς τὸ ὄνομα δηλοῖ ὃ βούλεται. Τὸ γὰρ ἀγαθὸν κατ' ἄλλον τρόπον ὀνομάζει· ὅτι γὰρ κεράννυται ἐς πάντα διεξιόν, ταύτην αὐτοῦ τὴν δύναμιν ἐπονομάζων ἔθετο τοὔνομα· δέλτα δ' ἐνθεὶς ἀντὶ τοῦ νῦ κέρδος ἐφθέγξατο.

ΕΡΜ. Λυσιτελοῦν δὲ τί δή;

ΣΩ. Ἔοικεν, ὦ Ἑρμόγενες, οὐχὶ καθάπερ οἱ κάπηλοι αὐτῷ χρῶνται, ἐὰν τὸ ἀνάλωμα ἀπολύῃ, οὐ ταύτῃ λέγειν μοι δοκεῖ τὸ λυσιτελοῦν, ἀλλ' ὅτι τάχιστον ὂν τοῦ ὄντος ἵστασθαι οὐκ ἐᾷ τὰ πράγματα, οὐδὲ τέλος λαβοῦσαν τὴν φορὰν τοῦ φέρεσθαι στῆναί τε καὶ παύσαθαι, ἀλλ' ἀεὶ λύει αὐτῆς ἄν τι ἐπιχειρῇ τέλος ἐγγίγνεσθαι, καὶ παρέχει ἄπαυστον καὶ ἀθάνατον αὐτήν.

Ταύτῃ μοι δοκεῖ ἐπιφημίσαι τἀγαθὸν λυσιτελοῦν· τὸ γὰρ τῆς φορᾶς λύον τὸ τέλος λυσιτελοῦν καλέσαι. LXXIII. Ὠφέλιμον δέ, ξενικὸν τοὔνομα, ᾧ καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ κέχρηται, τῷ ὀφέλλειν. Ἔστι δὲ τοῦτο τοῦ αὔξειν καὶ ποιεῖν ἐπωνυμία.

ΕΡΜ. Τὰ δὲ δὴ τούτων ἐναντία πῶς ἔχει ἡμῖν;

ΣΩ. Ὅσα μὲν ἀπόφησιν αὐτῶν, ὥς γ' ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδὲν δεῖ ταῦτα διεξιέναι.

ΕΡΜ. Ποῖα ταῦτα;

ΣΩ. Ἀξύμφορον καὶ ἀνωφελὲς καὶ ἀλυσιτελὲς καὶ ἀκερδές.

ΕΡΜ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Ἀλλὰ βλαβερόν γε καὶ ζημιῶδες.

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Καὶ τὸ μέν γε βλαβερὸν τὸ βλάπτον τὸν ῥοῦν εἶναι λέγει· τὸ δὲ βλάπτον αὖ σημαίνει βουλόμενον ἅπτειν· τὸ δὲ ἅπτειν καὶ δεῖν ταὐτόν ἐστι, τοῦτο δὲ πανταχοῦ ψέγει. Τὸ βουλόμενον οὖν ἅπτειν ῥοῦν ὀρθότατα μὲν ἂν εἴη βουλαπτερσῦν, καλλωπισθὲν δὲ καλεῖσθαί μοι φαίνεται βλαβερόν.

ΕΡΜ. Ποικίλα γέ σοι, ὦ Σώκρατες, ἐκβαίνει τὰ ὀνόματα. Καὶ γὰρ νῦν μοι ἔδοξας ὥς περ τοῦ τῆς Ἀθηνάας νόμου προαύλιον στομαυλῆσαι, τοῦτο τοὔνομα προειπὼν τὸ βουλαπτεροῦν.

ΣΩ. Οὐκ ἔγωγε, ὦ Ἑρμόγενες, αἴτιος, ἀλλ' οἱ θέμενοι τοὔνομα.

LXXIV. ΕΡΜ. Ἀληθῆ λέγεις· ἀλλὰ δὴ τὸ ζημιῶδες τί ἂν εἴη;

ΣΩ. Τί δ' ἂν εἴη ποτὲ ζημιῶδες; Θέασαι, ὦ Ἑρμόγενες, ὡς ἐγὼ ἀληθῆ λέγω λέγων ὅτι προστιθέντες γράμματα καὶ ἐξαιροῦντες σφόδρα ἀλλοιοῦσι τὰς τῶν ὀνομάτων διανοίας, οὕτως ὥστε σμικρὰ πάνυ παραστρέφοντες ἐνίοτε τἀναντία ποιεῖν σημαίνειν, οἷον καὶ ἐν τῷ δέοντι. Ἐνενόησα γὰρ αὐτὸ καὶ ἀνεμνήσθην ἄρτι ἀπὸ τοῦδε ὃ ἔμελλόν σοι ἐρεῖν, ὅτι ἡ μὲν νέα φωνὴ ἡμῖν ἡ καλὴ αὕτη καὶ τοὐναντίον περιέτρεψε μηνύειν τὸ δέον καὶ τὸ ζημιῶδες, ἀφανίζουσα ὅ τι νοεῖ, ἡ δὲ παλαιὰ ἀμφότερον δηλοῖ ὃ βούλεται τοὔνομα.

ΕΡΜ. Πῶς λέγεις;

ΣΩ. Ἐγώ σοι ἐρῶ. Οἶσθα ὅτι οἱ παλαιοὶ οἱ ἡμέτεροι τῷ ἰῶτα καὶ τῷ δέλτα εὖ μάλα ἐχρῶντο, καὶ οὐχ ἥκιστα αἱ γυναῖκες αἵ περ μάλιστα τὴν ἀρχαίαν φωνὴν σώζουσι· νῦν δὲ ἀντὶ μὲν τοῦ ἰῶτα ἢ εἶ ἢ ἦτα μεταστρέφουσιν, ἀντὶ δὲ τοῦ δέλτα ζῆτα, ὡς δὴ μεγαλοπρεπέστερα ὄντα.

ΕΡΜ. Πῶς δή;

ΣΩ. Οἷον οἱ μὲν ἀρχαιότατοι ἱμέραν τὴν ἡμέραν ἐκάλουν, οἱ δὲ ἐμέραν, οἱ δὲ νῦν ἡμέραν.

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

LXXV. ΣΩ. Οἶσθα οὖν ὅτι μονὸν τοῦτο δηλοῖ ὅτι ἀρχαῖον ὄνομα τὴν διάνοιαν τοῦ θεμένου; Ὅτι γὰρ ἀσμένοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἱμείρουσιν ἐκ τοῦ σκότους τὸ φῶς ἐγίγνετο, ταύτῃ ὠνόμασαν ἱμέραν.

ΕΡΜ. Φαίνεται.

ΣΩ. Νῦν δέ γε τετραγῳδημένον οὐδ' ἂν κατανοήσαις ὅ τε βούλεται ἡ ἡμέρα, καί τοί τινες οἴονται, ὡς δὴ ἡ ἡμέρα ἥμερα ποιεῖ, διὰ ταῦτα ὠνομάσθαι αὐτὴν οὕτως.

ΕΡΜ. Δοκεῖ μοι.

ΣΩ. Καὶ τό γε ζυγὸν οἶσθα ὅτι δυογὸν οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Καὶ τὸ μέν γε ζυγὸν οὐδὲν δηλοῖ, τὸ δὲ τοῖν δυεῖν ἕνεκα τῆς δέσεως ἐς τὴν ἀγωγὴν ἐπωνόμασται δυογὸν δικαίως· νῦν δὲ ζυγόν· καὶ ἄλλα πάμπολλα οὕτως ἔχει.

ΕΡΜ. Φαίνεται.

ΣΩ. Κατὰ ταῦτα τοίνυν πρῶτον μὲν τὸ δέον οὕτω λεγόμενον τοὐναντίον σημαίνει πᾶσι τοῖς περὶ τὸ ἀγαθὸν ὀνόμασιν· ἀγαθοῦ γὰρ ἰδέα οὖσα τὸ δέον φαίνεται δεσμὸς εἶναι καὶ κώλυμα φορᾶς, ὥς περ ἀδελφὸν ὂν τοῦ βλαβεροῦ.

LXXVI. ΕΡΜ. Καὶ μάλα, ὦ Σώκρατες, οὕτω φαίνεται.

ΣΩ. Ἀλλ' οὐκ ἐὰν τῷ ἀρχαίῳ ὀνόματι χρῇ, ὃ πολὺ μᾶλλον εἰκός ἐστιν ὀρθῶς κεῖσθαι ἢ τὸ νῦν, ἀλλ' ὁμολογήσει τοῖς πρόσθεν ἀγαθοῖς, ἐὰν ἀντὶ τοῦ εἶ τὸ ἰῶτα ἀποδιδῷς, ὥς περ τὸ παλαιόν· διὸν γὰρ αὖ σημαίνει ἀλλ' οὐ δέον τἀγαθόν, ὅ περ ἀεὶ ἐπαινεῖ.

Καὶ οὕτως οὐκ ἐναντιοῦται αὐτὸς αὐτῷ ὁ τὰ ὀνόματα τιθέμενος, ἀλλὰ δέον καὶ ὠφέλιμον καὶ λυσιτελοῦν καὶ κερδαλέον καὶ ἀγαθὸν καὶ ξυμφέρον καὶ εὔπορον τὸ αὐτὸ φαίνεται, ἑτέροις ὀνόμασι σημαῖνον τὸ διακοσμοῦν καὶ ἰὸν πανταχοῦ, ἐγκεκωμιασμένον, τὸ δὲ ἴσχον καὶ δοῦν ψεγόμενον· καὶ δὴ καὶ τὸ ζημιῶδες, ἐὰν κατὰ τὴν ἀρχαίαν φωνὴν ἀποδῶς ἀντὶ τοῦ ζῆτα δέλτα, φανεῖταί σοι κεῖσθαι τὸ ὄνομα ἐπὶ τῷ δοῦντι τὸ ἰόν, ἐπονομασθὲν δημιῶδες.

LXXVII. ΕΡΜ. Τί δαὶ δὴ ἡδονὴ κάὶ λύπη καὶ ἐπιθυμία καὶ τα τοιαῦτα, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Οὐ πάνυ χαλεπά μοι φαίνεται, ὦ Ἑρμόγενες· ἥ τε γὰρ ἡδονή, ἡ πρὸς τὴν ὄνησιν ἔοικε τείνουσα πρᾶξις τοῦτο ἔχειν τοὔνομα, — τὸ δέλτα δὲ ἔγκειται, ὥστε ἡδονὴ ἀντὶ ἡονῆς καλεῖται· — ἥ τε λύπη ἀπὸ τῆς διαλύσεως τοῦ σώματος ἔοικεν ἐπονομασθῆναι, ἣν ἐν τούτῳ τῷ πάθει ἴσχει τὸ σῶμα· καὶ ἥ γε ἀνία τὸ ἐμποδίζον τοῦ ἰέναι· ἡ δὲ ἀλγηδὼν ξενικόν τι φαίνεταί μοι, ἀπὸ τοῦ ἀλγεινοῦ ὠνομασμένον· ὀδύνη δέ, ἀπὸ τῆς ἐνδύσεως τῆς λύπης κεκλημένη ἔοικεν· ἀχθηδὼν δέ, καὶ παντὶ δῆλον ἀπεικασμένον τὸ ὄνομα τῷ τῆς φορᾶς βάρει· χαρὰ δὲ τῇ διαχύσει καὶ εὐπορίᾳ τῆς ῥοῆς τῆς ψυχῆς ἔοικε κεκλημένη· τέρψις δὲ ἀπὸ τοῦ τερπνοῦ· τὸ δὲ τερπνὸν ἀπὸ τῆς διὰ τῆς ψυχῆς ἕρψεως πνοῇ ἀπεικασθὲν κέκληται, ἐν δίκῃ μὲν ἂν ἕρπνουν καλούμενον, ὑπὸ χρόνου δὲ τερπνὸν παρηγμένον. LXXVIII. Εὐφροσύνη δὲ οὐδὲν προσδεῖται τοῦ διότι ῥηθῆναι· παντὶ γὰρ δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ εὖ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν ξυμφέρεσθαι τοῦτο ἔλαβε τὸ ὄνομα εὐφεροσύνην, τό γε δίκαιον· ὅμως δὲ αὐτὸ καλοῦμεν εὐφροσύνην. Οὐδ' ἐπιθυμία χαλεπόν· τῇ γὰρ ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰούσῃ δυνάμει δῆλον ὅτι τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα· θυμὸς δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχοι ἂν τοῦτο τοὔνομα. Ἀλλὰ μὴν ἵμερός γε τῷ μάλιστα ἕλκοντι τὴν ψυχὴν ῥῷ ἐπωνομάσθη· ὅτι γὰρ ἱέμενος ῥεῖ καὶ ἐφιέμενος τῶν πραγμάτων, καὶ οὕτω δὴ ἐπισπᾷ σφόδρα τὴν ψυχὴν διὰ τὴν ἕσιν τῆς ῥοῆς· ἀπὸ ταύτης οὖν πάσης τῆς δυνάμεως ἵμερος ἐκλήθη. Καὶ μὴν πόθος αὖ καλεῖται ση-

μαίνων οὐ τοῦ παρόντος εἶναι ἱμέρου τε καὶ ῥεύματος, ἀλλὰ τοῦ ἄλλοθί που ὄντος καὶ ἀπόντος, ὅθεν πόθος ἐπωνόμασται, ὃς τότε ὅταν παρῇ οὗ τις ἐφίετο, ἵμερος ἐκαλεῖτο· ἀπογενομένου δὲ, ὁ αὐτὸς οὗτος πόθος ἐκλήθη. LXXIX. Ἔρως δέ, ὅτι ἐσρεῖ ἔξωθεν, καὶ οὐκ οἰκεία ἐστὶν ἡ ῥοὴ αὕτη τῷ ἔχοντι, ἀλλὰ ἐπείσακτος διὰ τῶν ὀμμάτων, διὰ ταῦτα ἀπὸ τοῦ ἐσρεῖν ἔσρος τό γε παλαιὸν ἐκαλεῖτο — τῷ γὰρ οὗ ἀντὶ τοῦ ὧ ἐχρώμεθα —, νῦν δ' ἔρως κέκληται διὰ τὴν τοῦ ὧ ἀντὶ τοῦ οὗ μεταλλαγήν. Ἀλλὰ τί ἔτι οὐ λέγεις ὅ τι σκοπῶμεν;

ΕΡΜ. Δόξα καὶ τὰ τοιαῦτα πῇ σοι φαίνεται;

ΣΩ. Δόξα μὲν ἤτοι τῇ διώξει ἐπωνόμασται, ἣν ἡ ψυχὴ διώκουσα τὸ εἰδέναι ὅπῃ ἔχει τὰ πράγματα πορεύεται, ἢ τῇ ἀπὸ τοῦ τόξου βολῇ. Ἔοικε δὴ τούτῳ μᾶλλον. Ἡ γοῦν οἴησις τούτῳ ξυμφωνεῖ. Οἶσιν γὰρ τῆς ψυχῆς ἐπὶ πᾶν πρᾶγμα οἷόν ἐστιν ἕκαστον τῶν ὄντων δηλούσῃ προσέοικεν, ὥς πέρ γε καὶ ἡ βουλὴ πρὸς τὴν βολήν, καὶ τὸ βούλεσθαι τὸ ἐφίεσθαι σημαίνει καὶ βουλεύεσθαι· πάντα ταῦτα δόξῃ ἑπόμεν' ἅττα φαίνεται τῆς βολῆς ἀπεικάσματα, ὥς περ αὖ καὶ τοὐναντίον ἡ ἀβουλία ἀτυχία δοκεῖ εἶναι, ὡς οὐ βαλόντος οὐδὲ τυχόντος οὗ ἔβαλλέ τε καὶ ὃ ἐβούλετο καὶ περὶ οὗ ἐβουλεύετο καὶ οὗ ἐφίετο.

LXXX. ΕΡΜ. Ταῦτα ἤδη μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, πυκνότερον ἐπάγειν· τέλος γὰρ ἤδη θεῷ. Ἀνάγκην δ' οὖν ἔτι βούλομαι διαπερᾶναι, ὅ τι τούτοις ἑξῆς ἐστί, καὶ τὸ ἑκούσιον.

ΣΩ. Τὸ μὲν οὖν ἑκούσιον, τὸ εἶκον καὶ μὴ ἀντιτυποῦν, ἀλλ', ὥς περ λέγω, εἶκον τῷ ἐόντι δεδηλωμένον ἂν εἴη τούτῳ τῷ ὀνόματι, τῷ κατὰ τὴν βούλησιν γιγνομένῳ. Τὸ δὲ ἀναγκαῖον καὶ ἀντίτυπον, παρὰ τὴν βούλησιν ὄν, τὸ περὶ τὴν ἁμαρτίαν ἂν εἴη καὶ ἀμαθίαν, ἀπείκασται δὲ τῇ κατὰ τὰ ἄγκη πορείᾳ, ὅτι δύσπορα καὶ τραχέα καὶ λάσια ὄντα ἴσχει τοῦ ἰέναι. Ἐντεῦθεν οὖν ἴσως ἐκλήθη ἀναγκαῖον, τῇ διὰ τοῦ ἄγκους ἀπεικασθὲν πορείᾳ. Ἕως δὲ πάρεστιν ἡ ῥώμη, μὴ ἀνιῶμεν αὐτήν· ἀλλὰ καὶ σὺ μὴ ἀνίει, ἀλλὰ ἐρώτα.

ΕΡΜ. Ἐρωτῶ δὴ τὰ μέγιστα καὶ τὰ κάλλιστα, τήν τε ἀλή-

θειαν καὶ τὸ ψεῦδος [καὶ τὸ ὄν] καὶ αὐτὸ τοῦτο περὶ ὃ νῦν ὁ λόγος ἡμῖν ἐστίν, ὄνομα, διότι τὸ ὄνομα ἔχει.

ΣΩ. Μαίεσθαι οὖν καλεῖς τι;

ΕΡΜ. Ἔγωγε, τό γε ζητεῖν.

LXXXI. ΣΩ. Ἔοικε τοίνυν ἐκ λόγου ὀνόματι συγκεκροτημένῳ, λέγοντος ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ὄν, οὗ τυγχάνει ζήτημα, τὸ ὄνομα· μᾶλλον δὲ ἂν αὐτὸ γνοίης ἐν ᾧ λέγομεν τὸ ὀνομαστόν. Ἐνταῦθα γὰρ σαφῶς λέγει τοῦτο εἶναι ὄν, οὗ μάσμα ἐστίν. Ἡ δ' ἀλήθεια καὶ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἔοικε συγκεκροτῆσθαι· ἡ γὰρ θεία τοῦ ὄντος φορὰ ἔοικε προσειρῆσθαι τούτῳ τῷ ῥήματι, τῇ ἀληθείᾳ, ὡς θεία οὖσα ἄλη. Τὸ δὲ ψεῦδος τοὐναντίον τῇ φορᾷ· πάλιν γὰρ αὖ λοιδορούμενον ἥκει τὸ ἰσχόμενον καὶ τὸ ἀναγκαζόμενον ἡσυχάζειν, ἀπείκασται δὲ τοῖς καθεύδουσι. Τὸ ψῆ δὲ προσγενόμενον ἐπικρύπτει τὴν βούλησιν τοῦ ὀνόματος. Τὸ δὲ ὂν καὶ ἡ οὐσία ὁμολογεῖ τῷ ἀληθεῖ, τὸ ἰῶτα ἀπολαβόν· ἰὸν γὰρ σημαίνει, καὶ τὸ οὐκ ὂν αὖ, ὥς τινες καὶ ὀνομάζουσιν αὐτὸ οὐκὶ ὄν.

ΕΡΜ. Ταῦτα μέν μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, ἀνδρείως πάνυ διακεκροτηκέναι· εἰ δέ τίς σε ἔροιτο τοῦτο τὸ ἰὸν καὶ τὸ ῥέον καὶ τὸ δοῦν, τίνα ἔχει ὀρθότητα ταῦτα τὰ ὀνόματα.

ΣΩ. Τί ἂν αὐτῷ ἀποκριναίμεθα λέγεις; ἢ γάρ;

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν.

LXXXII. ΣΩ. Ἓν μὲν τοίνυν ἄρτι που ἐπορισάμεθα, ὥστε δοκεῖν τι λέγειν ἀποκρινόμενοι.

ΕΡΜ. Τὸ ποῖον τοῦτο;

ΣΩ. Φάναι, ὃ ἂν μὴ γιγνώσκωμεν, βαρβαρικόν τι τοῦτ' εἶναι. εἴη μὲν οὖν ἴσως ἄν τι τῇ ἀληθείᾳ καὶ τοιοῦτον αὐτῶν, εἴη δὲ κἂν ὑπὸ παλαιότητος τὰ πρῶτα τῶν ὀνομάτων ἀνεύρετα εἶναι. Διὰ γὰρ τὸ πανταχῇ στρέφεσθαι τὰ ὀνόματα οὐδὲν θαυμαστὸν ἂν εἴη εἰ ἡ παλαιὰ φωνὴ πρὸς τὴν νυνὶ βαρβαρικῆς μηδὲν διαφέροι.

ΕΡΜ. Καὶ οὐδέν γε ἀπὸ τρόπου λέγεις.

ΣΩ. Λέγω γὰρ οὖν εἰκότα· οὐ μέντοι μοι δοκεῖ προφάσεις ἀγῶν εἰσδέχεσθαι, ἀλλὰ προθυμητέον αὐτὰ διασκέψασθαι. Ἐνθυμηθῶμεν δέ, εἴ τις ἀεί, δι' ὧν ἂν λέγηταί τοὔνομα, ἐκεῖνα ἀνε-

ρήσεται τὰ ῥήματα, καὶ αὖθις αὖ δι' ὧν ἂν τὰ ῥήματα λεχθῇ, ἐκεῖνα πεύσεται, καὶ τοῦτο μὴ παύσεται ποιῶν, ἆρ' οὐκ ἀνάγκη τελευτῶντα ἀπειπεῖν τὸν ἀποκρινόμενον;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

LXXXIII. ΣΩ. Πότε οὖν ἀπειπὼν ὁ ἀπαγορεύων δικαίως παύοιτ' ἂν; Ἆρ' οὐκ ἐπειδὰν ἐπ' ἐκείνοις γένηται τοῖς ὀνόμασιν, ἃ ὥσπερεὶ στοιχεῖα τῶν ἄλλων ἐστὶ καὶ λόγων καὶ ὀνομάτων; ταῦτα γάρ που οὐκέτι δίκαιον φανῆναι ἐξ ἄλλων ὀνομάτων ξυγκείμενα, ἂν οὕτως ἔχῃ· οἷον νῦν δὴ τἀγαθὸν ἔφαμεν ἐκ τοῦ ἀγαστοῦ καὶ ἐκ τοῦ θοοῦ ξυγκεῖσθαι. Τὸ δὲ θοὸν ἴσως φαῖμεν ἂν ἐξ ἑτέρων, ἐκεῖνα δὲ ἐξ ἄλλων· ἀλλ' ἐάν ποτέ γε λάβωμεν ὃ οὐκέτι ἔκ τινων ἑτέρων ξύγκειται ὀνομάτων, δικαίως ἂν φαῖμεν ἐπὶ στοιχείῳ τε ἤδη εἶναι, καὶ οὐκέτι τοῦτο ἡμᾶς δεῖν εἰς ἄλλα ὀνόματα ἀναφέρειν.

ΕΡΜ. Ἔμοιγε δοκεῖς ὀρθῶς λέγειν.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν καὶ νῦν ἃ ἐρωτᾷς τὰ ὀνόματα, στοιχεῖα ὄντα τυγχάνει, καὶ δεῖ αὐτῶν ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ ἤδη τὴν ὀρθότητα ἐπισκέψασθαι ἤ τις ἔστιν;

ΕΡΜ. Εἰκός γε.

ΣΩ. Εἰκὸς δῆτα, ὦ Ἑρμόγενες· πάντα γοῦν φαίνεται τὰ ἔμπροσθεν εἰς ταῦτ' ἀνεληλυθέναι. Εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει ὡς ἐμοὶ δοκεῖ ἔχειν, δεῦρο αὖ συνεπίσκεψαι μετ' ἐμοῦ, μή τι παραληρήσω λέγων οἷον δεῖ τὴν τῶν πρώτων ὀνομάτων ὀρθότητα εἶναι.

LXXXIV. ΕΡΜ. Λέγε μόνον, ὡς ὅσον γε δυνάμεως παρ' ἐμοί ἐστι, συνεπισκέψομαι.

ΣΩ. Ὅτι μὲν τοίνυν μία γέ τις ἡ ὀρθότης παντὸς ὀνόματος καὶ πρώτου καὶ ὑστάτου, καὶ οὐδὲν διαφέρει τὸ ὄνομα εἶναι οὐδὲν αὐτῶν, οἶμαι καὶ σοὶ ξυνδοκεῖν.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ὧν γε νῦν διεληλύθαμεν τῶν ὀνομάτων ἡ ὀρθότης τοιαύτη τις ἐβούλετο εἶναι, οἷα δηλοῦν οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων.

ΕΡΜ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΣΩ. Τοῦτο μὲν ἄρα οὐδὲν ἧττον καὶ τὰ πρῶτα δεῖ ἔχειν καὶ τὰ ὕστερα, εἴ περ ὀνόματα ἔσται.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἀλλὰ δὴ τὰ μὲν ὕστερα, ὡς ἔοικε, διὰ τῶν προτέρων οἷά τε ἦν τοῦτο ἀπεργάζεσθαι.

ΕΡΜ. Φαίνεται.

ΣΩ. Εἶεν. Τὰ δὲ δὴ πρῶτα, οἷς οὔ πω ἕτερα ὑπόκειται, τίνι τρόπῳ κατὰ τὸ δυνατὸν ὅτι μάλιστα φανερὰ ἡμῖν ποιήσει τὰ ὄντα, εἴ περ μέλλει ὀνόματα εἶναι; Ἀπόκριναι δέ μοι τόδε· εἰ φωνὴν μὴ εἴχομεν μηδὲ γλῶτταν, ἐβουλόμεθα δὲ δηλοῦν ἀλλήλοις τὰ πράγματα, ἆρ' οὐκ ἄν, ὥς περ νῦν οἱ ἐνεοί, ἐπεχειροῦμεν ἂν σημαίνειν ταῖς χερσὶ καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι;

LXXXV. ΕΡΜ. Πῶς γὰρ ἂν ἄλλως, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Εἰ μέν γ', οἶμαι, τὸ ἄνω καὶ τὸ κοῦφον ἐβουλόμεθα δηλοῦν ἤρομεν ἂν πρὸς τὸν οὐρανὸν τὴν χεῖρα, μιμούμενοι αὐτὴν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος· εἰ δὲ τὰ κάτω καὶ τὰ βαρέα, πρὸς τὴν γῆν· καὶ εἰ ἵππον θέοντα ἤ τι ἄλλο τῶν ζώων ἐβουλόμεθα δηλοῦν, οἶσθα ὅτι ὡς ὁμοιότατ' ἂν τὰ ἡμέτερα αὐτῶν σώματα καὶ σχήματα ἐποιοῦμεν ἐκείνοις;

ΕΡΜ. Ἀνάγκη μοι δοκεῖ ὡς λέγεις ἔχειν.

ΣΩ. Οὕτω γὰρ ἄν, οἶμαι, δήλωμά του τῷ σώματι ἐγίγνετο, μιμησαμένου, ὡς ἔοικε, τοῦ σώματος ἐκεῖνο ὃ ἐβούλετο δηλῶσαι.

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Ἐπειδὴ δὲ φωνῇ τε καὶ γλώττῃ καὶ στόματι βουλόμεθα δηλοῦν, ἆρ' οὐ τότε ἑκάστου δήλωμα ἡμῖν ἔσται τὸ ἀπὸ τούτων γιγνόμενον, ὅταν μίμημα γένηται διὰ τούτων περὶ ὁτιοῦν;

ΕΡΜ. Ἀνάγκη μοι δοκεῖ.

ΣΩ. Ὄνομ' ἄρ' ἐστίν, ὡς ἔοικε, μίμημα φωνῆς ἐκείνου ὃ μιμεῖται καὶ ὀνομάζει ὁ μιμούμενος τῇ φωνῇ ὃ ἂν μιμῆται.

ΕΡΜ. Δοκεῖ μοι.

ΣΩ. Μὰ Δί' ἀλλ' οὐκ ἐμοί πω δοκεῖ καλῶς λέγεσθαι, ὦ ἑταῖρε,

ΕΡΜ. Τί δή;

ΣΩ. Τοὺς τὰ πρόβατα μιμουμένους τούτους καὶ τοὺς ἀλεκτρυόνας καὶ τἆλλα ζῶα ἀναγκαζοίμεθ' ἂν ὁμολογεῖν ὀνομάζειν ταῦτα ἅ περ μιμοῦνται.

ΕΡΜ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Καλῶς οὖν ἔχειν δοκεῖ σοι;

ΕΡΜ. Οὐκ ἔμοιγε· ἀλλὰ τίς ἄν, ὦ Σώκρατες, μίμησις εἴη τοὔνομα;

LXXXVI. ΣΩ. Πρῶτον μέν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐκ ἐὰν καθάπερ τῇ μουσικῇ μιμούμεθα τὰ πράγματα, οὕτω μιμώμεθα, καί τοι φωνῇ γε καὶ τότε μιμούμεθα· ἔπειτα οὐκ ἐὰν ἅ περ ἡ μουσικὴ μιμεῖται, καὶ ἡμεῖς μιμώμεθα, οὔ μοι δοκοῦμεν ὀνομάσειν. Λέγω δὲ τί τοῦτο; ἔστι τοῖς πράγμασι φωνὴ καὶ σχῆμα ἑκάστῳ, καὶ χρῶμά γε πολλοῖς;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἔοικε τοίνυν οὐκ ἐάν τις ταῦτα μιμῆται, οὐδὲ περὶ ταύτας τὰς μιμήσεις, ἡ τέχνη ἡ ὀνομαστικὴ εἶναι· αὗται μὲν γάρ εἰσιν, ἡ μὲν μουσική, ἡ δὲ γραφική· ἦ γάρ;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Τί δαὶ δὴ τόδε; οὐ καὶ οὐσία δοκεῖ σοι εἶναι ἑκάστῳ, ὥς περ καὶ χρῶμα καὶ ἃ νῦν δὴ ἐλέγομεν; Πρῶτον αὐτῷ τῷ χρώματι καὶ τῇ φωνῇ οὐκ ἔστιν οὐσία τις ἑκατέρῳ αὐτῶν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ὅσα ἠξίωται ταύτης τῆς προσρήσεως τοῦ εἶναι;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Τί οὖν; εἴ τις αὐτὸ τοῦτο μιμεῖσθαι δύναιτο ἑκάστου, τὴν οὐσίαν, γράμμασί τε καὶ συλλαβαῖς, ἆρ' οὐκ ἂν δηλοῖ ἕκαστον ὃ ἔστιν; ἦ οὔ;

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Καὶ τί ἂν φαίης τὸν τοῦτο δυνάμενον, ὥς περ τοὺς προτέρους τὸν μὲν μουσικὸν ἔφησθα, τὸν δὲ γραφικόν; τοῦτον δὲ τίνα;

LXXXVII. ΕΡΜ. Τοῦτο ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ὅ περ πάλαι ζητοῦμεν, οὗτος ἂν εἶναι ὁ ὀνομαστικός.

ΣΩ. Εἰ ἄρα τοῦτο ἀληθές, ἤδη, ὡς ἔοικεν, ἐπισκεπτέον περὶ ἐκείνων τῶν ὀνομάτων ὧν σὺ ἤρου, περὶ ῥοῆς τε καὶ τοῦ ἰέναι καὶ σχέσεως, εἰ τοῖς γράμμασι καὶ ταῖς συλλαβαῖς τοῦ ὄντος ἐπιλαμβάνεται αὐτῶν, ὥστε ἀπομιμεῖσθαι τὴν οὐσίαν, εἴτε καὶ οὔ.

ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Φέρε δή, ἴδωμεν πότερον ἄρα ταῦτα μόνα ἐστὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων ἢ καὶ ἄλλα πολλά.

ΕΡΜ. Οἶμαι ἔγωγε καὶ ἄλλα.

ΣΩ. Εἰκὸς γάρ· ἀλλὰ τίς ἂν εἴη ὁ τρόπος τῆς διαιρέσεως, ὅθεν ἄρχεται μιμεῖσθαι ὁ μιμούμενος; ἆρα οὐκ ἐπεί περ συλλαβαῖς τε καὶ γράμμασιν ἡ μίμησις τυγχάνει οὖσα τῆς οὐσίας, ὀρθότατόν ἐστι διελέσθαι τὰ στοιχεῖα πρῶτον, ὥς περ οἱ ἐπιχειροῦντες τοῖς ῥυθμοῖς τῶν στοιχείων πρῶτον τὰς δυνάμεις διείλοντο, ἔπειτα τῶν συλλαβῶν, καὶ οὕτως ἤδη ἔρχονται ἐπὶ τοὺς ῥυθμοὺς σκεψόμενοι, πρότερον δ' οὔ;

ΕΡΜ. Ναί.

LXXXVIII. ΣΩ. Ἆρ' οὖν καὶ ἡμᾶς οὕτω δεῖ πρῶτον μὲν τὰ φωνήεντα διελέσθαι, ἔπειτα τῶν ἑτέρων κατὰ εἴδη τά τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα — οὕτωσί γάρ που λέγουσιν οἱ δεινοὶ περὶ τούτων — καὶ τὰ αὖ φωνήεντα μὲν οὔ, ὂν μέντοι γε ἄφθογγα; καὶ αὐτῶν τῶν φωνηέντων ὅσα διάφορα εἴδη ἔχει ἀλλήλων; καὶ ἐπειδὰν ταῦτα διελώμεθα τὰ ὄντα εὖ πάντα, αὖθις δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι, εἰ ἔστιν εἰς ἃ ἀναφέρεται πάντα, ὥς περ τὰ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἔστιν ἰδεῖν αὐτά τε, καὶ εἰ ἐν αὐτοῖς ἔνεστιν εἴδη κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὡς ἐν τοῖς στοιχείοις· ταῦτα πάντα καλῶς διαθεασαμένους ἐπίστασθαι ἐπιφέρειν ἕκαστον κατὰ τὴν ὁμοιότητα, ἐάν τε ἓν ἑνὶ δέῃ ἐπιφέρειν ἐάν τε συγκεραννύντα πολλὰ ἑνί, ὥς περ οἱ ζωγράφοι βουλόμενοι ἀφομοιοῦν ἐνίοτε μὲν ὄστρεον μόνον ἐπήνεγκαν, ἐνίοτε δὲ ὁπιοῦν ἄλλο τῶν φαρμάκων, ἔστι δ' ὅτε πολλὰ συγκεράσαντες, οἷον ὅταν ἀνδρείκελον σκευάζωσιν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ὡς ἄν, οἶμαι, δοκῇ ἑκάστη ἡ εἰκὼν δεῖσθαι ἑκάστου φαρμάκου· οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τὰ στοιχεῖα ἐπὶ τὰ πράγματα ἐποίσομεν, καὶ ἓν ἐπὶ ἕν, οὗ ἂν

δοκῇ δεῖν, καὶ σύμπολλα, ποιοῦντες ὃ δὴ συλλαβὰς καλοῦσι, καὶ συλλαβὰς αὖ συντιθέντες, ἐξ ὧν τά τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα συντίθεται· καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν καὶ ὅλον συστήσομεν, ὥς περ ἐκεῖ τὸ ζῶον τῇ γραφικῇ, ἐνταῦθα τὸν λόγον τῇ ὀνομαστικῇ ἡ ῥηταρικῇ ἢ ἤ τις ἐστιν ἡ τέχνη. LXXXIX. Μᾶλλον δὲ οὐχ ἡμεῖς, ἀλλὰ λέγων ἐξηνέχθην. Συνέθεσαν μὲν γὰρ οὕτως ᾗ περ σύγκειται οἱ παλαιοί· ἡμᾶς δὲ δεῖ, εἴ περ τεχνικῶς ἐπιστησόμεθα σκοπεῖσθαι αὐτὰ πάντα, οὕτω διελομένους, εἴτε κατὰ τρόπον τά τε πρῶτα ὀνόματα κεῖται καὶ τὰ ὕστερα, εἴτε μή, οὕτω θεᾶσθαι· ἄλλως δὲ συνεῖρειν μὴ φαῦλον ᾖ καὶ οὐ καθ' ὁδόν, ὦ φίλε Ἑρμόγενες.

ΕΡΜ. Ἴσως νὴ Δί', ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Τί οὖν; σὺ πιστεύεις σαυτῷ οἷός τ' ἂν εἶναι ταῦτα οὕτω διελέσθαι; ἐγὼ μὲν γὰρ οὔ.

ΕΡΜ. Πολλοῦ ἄρα δέω ἔγωγε.

ΣΩ. Ἐάσομεν οὖν, ᾗ βούλει οὕτως ὅπως ἂν δυνώμεθα, κἂν σμικρόν τι αὐτῶν οἷοί τ' ὦμεν κατιδεῖν, ἐπιχειρῶμεν, προεἰπόντες, ὥς περ ὀλίγον πρότερον τοῖς θεοῖς ὅτι οὐδὲν εἰδότες τῆς ἀληθείας τὰ τῶν ἀνθρώπων δόγματα περὶ αὐτῶν εἰκάζομεν, οὕτω δὲ καὶ νῦν αὖ εἰπόντες ἡμῖν αὐτοῖς ἴωμεν ὅτι εἰ μέν τι χρηστὸν ἔδει αὐτὰ διελέσθαι εἴτε ἄλλον ὀντινοῦν εἴτε ἡμᾶς, οὕτως ἔδει αὐτὰ διαιρεῖσθαι, νῦν δὲ τὸ λεγόμενον κατὰ δύναμιν δεήσει ἡμᾶς περὶ αὐτῶν πραγματεύεσθαι; δοκεῖ ταῦτα; ἢ πῶς λέγεις;

XC. ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν σφόδρα ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Γελοῖα μὲν οἶμαι φανεῖσθαι, ὦ Ἑρμόγενες, γράμμασι καὶ συλλαβαῖς τὰ πράγματα μεμιμημένα κατάδηλα γιγνόμενα· ὅμως δὲ ἀνάγκη. Οὐ γὰρ ἔχομεν τούτου βέλτιον εἰς ὅ τι ἐπανενέγκωμεν περὶ ἀληθείας τῶν πρώτων ὀνομάτων, εἰ μὴ ἄρα δή, ὥς περ οἱ τραγῳδοποιοὶ ἐπειδάν τι ἀπορῶσιν ἐπὶ τὰς μηχανὰς καταφεύγουσι θεοὺς αἴροντες, καὶ ἡμεῖς οὕτως εἰπόντες ἀπαλλαγῶμεν, ὅτι τὰ πρῶτα ὀνόματα οἱ θεοὶ ἔθεσαν καὶ διὰ ταῦτα ὀρθῶς ἔχει. Ἆρα καὶ ἡμῖν κράτιστος οὗτος τῶν λόγων; ἢ ἐκεῖ-

νος, ὅτι παρὰ βαρβάρων τινῶν αὐτὰ παρειλήφαμεν, εἰσὶ δὲ ἡμῶν ἀρχαιότεροι βάρβαροι; ἢ ὅτι ὑπὸ παλαιότητος ἀδύνατον αὐτὰ ἐπισκέψασθαι, ὥς περ καὶ τὰ βαρβαρικά; αὗται γὰρ ἂν πᾶσαι ἐκδύσεις εἶεν καὶ μάλα κομψαὶ τῷ μὴ ἐθέλοντι λόγον διδόναι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων, ὡς ὀρθῶς κεῖται. Καί τοι ὅτῳ τις τρόπῳ τῶν πρώτων ὀνομάτων τὴν ὀρθότητα μὴ οἶδεν, ἀδύνατόν που τῶν γε ὑστέρων εἰδέναι, ἃ ἐξ ἐκείνων ἀνάγκη δηλοῦσθαι ὧν τις περὶ μηδὲν οἶδεν· ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὸν φάσκοντα περὶ αὐτῶν τεχνικὸν εἶναι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων μάλιστά τε καὶ καθαρώτατα δεῖ ἔχειν ἀποδεῖξαι, ἢ εὖ εἰδέναι ὅτι τά γε ὕστερα ἤδη φλυαρήσει· ἢ σοὶ ἄλλως δοκεῖ;

XCI. ΕΡΜ. Οὐδ' ὁπωστιοῦν, ὦ Σώκρατες, ἄλλως.

ΣΩ. Ἃ μὲν τοίνυν ἐγὼ ᾔσθημαι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων, πάνυ μοι δοκεῖ ὑβριστικὰ εἶναι καὶ γελοῖα. Τούτων οὖν σοι μεταδώσω, ἂν βούλῃ· σὺ δ' ἄν τι ἔχῃς βέλτιόν ποθεν λαβεῖν, πειρᾶσθαι καὶ ἐμοὶ μεταδιδόναι.

ΕΡΜ. Ποιήσω ταῦτα· ἀλλὰ θαῤῥῶν λέγε.

ΣΩ. Πρῶτον μὲν τοίνυν τὸ ῥῶ ἔμοιγε φαίνεται ὥς περ ὄργανον εἶναι πάσης τῆς κινήσεως, ἣν οὐδ' εἴπομεν διότι ἔχει τοῦτο τοὔνομα, ἀλλὰ γὰρ δῆλον ὅτι ἴεσις βούλεται εἶναι. Οὐ γὰρ ἦτα ἐχρώμεθα ἀλλὰ εἰ τὸ παλαιόν· ἡ δὲ ἀρχὴ ἀπὸ τοῦ κίειν· ξενικὸν δὲ τοὔνομα· τοῦτο δ' ἐστὶν ἰέναι. Εἰ οὖν τις τὸ παλαιὸν αὐτῆς εὕροι ὄνομα εἰς τὴν ἡμετέραν φωνὴν συμβαῖνον, ἴεσις ἂν ὀρθῶς καλοῖτο· νῦν δὲ ἀπό τε τοῦ ξενικοῦ τοῦ κίειν καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ ἦτα μεταβολῆς καὶ τῆς τοῦ νῦ ἐνθέσεως κίνησις κέκληται, ἔδει δὲ κιείνησιν καλεῖσθαι ἢ εἶσιν. Ἡ δὲ στάσις ἀπόφασις τοῦ ἰέναι βούλεται εἶναι, διὰ δὲ τὸν καλλωπισμὸν στάσις ὠνόμασται. XCII. Τὸ δ' οὖν ῥῶ τὸ στοιχεῖον, ὥς περ λέγω, καλὸν ἔδοξεν ὄργανον εἶναι τῆς κινήσεως τῷ τὰ ὀνόματα τιθεμένῳ πρὸς τὸ ἀφομοιοῦν τῇ φορᾷ. Πολλαχοῦ γοῦν χρῆται αὐτῷ εἰς αὐτήν· πρῶτον μὲν ἐν αὐτῷ τῷ ῥεῖν καὶ ῥοῇ διὰ τούτου τοῦ γράμματος τὴν φορὰν μιμεῖται, εἶτα ἐν τῷ τρόμῳ, εἶτα ἐν τῷ τραχεῖ; ἔτι δὲ ἐν τοῖς τοιοῖς δε ῥήμασιν, οἷον

κρούειν, θραύειν, ἐρείκειν, θρύπτειν, κερματίζειν, ῥυμβεῖν· πάντα ταῦτα τὸ πολὺ ἀπεικάζει διὰ τοῦ ῥῶ. Ἐώρα γάρ, οἶμαι, τὴν γλῶτταν ἐν τούτῳ ἥκιστα μένουσαν, μάλιστα δὲ σειομένην· διὸ φαίνεταί μοι τούτῳ πρὸς ταῦτα κατακεχρῆσθαι. Τῷ δ' αὖ ἰῶτα πρὸς τὰ λεπτὰ πάντα, ἃ δὴ μάλιστα διὰ πάντων ἴοι ἄν. Διὰ ταῦτα τὸ ἰέναι καὶ τὸ ἵεσθαι διὰ τὸ ἰῶτα ἀπομιμεῖται, ὥς πέρ γε διὰ τοῦ φῖ καὶ τοῦ ψῖ καὶ τοῦ σῖγμα καὶ τοῦ ζῆτα, ὅτι πνευματώδη τὰ γράμματα, πάντα τὰ τοιαῦτα μεμίμηται αὐτοῖς ὀνομάζων, οἷον τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζέον καὶ τὸ σείεσθαι καὶ ὅλως σεισμόν. Καὶ ὅταν που τὸ φυσῶδες μιμῆται, πανταχοῦ ἐνταῦθα ὡς τὸ πολὺ τὰ τοιαῦτα γράμματα ἐπιφέρειν φαίνεται ὁ τὰ ὀνόματα τιθέμενος. XCIII. Τῆς δ' αὖ τοῦ δέλτα συμπιέσεως καὶ τοῦ ταῦ καὶ ἀπερείσεως τῆς γλώττης τὴν δύναμιν χρήσιμον φαίνεται ἡγήσασθαι πρὸς τὴν μίμησιν τοῦ δεσμοῦ καὶ τῆς στάσεως. Ὅτι δὲ ὀλισθάνει μάλιστα ἐν τῷ λάβδα ἡ γλῶττα κατιδών, ἀφομοιῶν ὠνόμασε τά τε λεῖα καὶ αὐτὸ τὸ ὀλισθάνειν καὶ τὸ λιπαρὸν καὶ τὸ κολλῶδες, καὶ τἄλλα πάντα τὰ τοιαῦτα. Ἡ δὲ ὀλισθαινούσης τῆς γλώττης ἀντιλαμβάνεται ἡ τοῦ γάμμα δύναμις, τὸ γλίσχρον ἀπεμιμήσατο καὶ γλυκὺ καὶ γλοιῶδες· τοῦ δ' αὖ νῦ τὸ εἴσω αἰσθόμενος τῆς φωνῆς, τὸ ἔνδον καὶ τὰ ἐντὸς ὠνόμασεν, ὡς ἀφομοιῶν τοῖς γράμμασι τὰ ἔργα· τὸ δ' αὖ ἄλφα τῷ μεγάλῳ ἀπέδωκε, καὶ τῷ μήκει τὸ ἦτα, ὅτι μεγάλα τὰ γράμματα. Εἰς δὲ τὸ γογγύλον τοῦ οὗ δεόμενος σημείου, τοῦτο πλεῖστον αὐτῷ εἰς τὸ ὄνομα ἐνεκέρασε. Καὶ τἄλλα οὕτω φαίνεται προσβιβάζειν καὶ κατὰ γράμματα καὶ κατὰ συλλαβὰς ἑκάστῳ τῶν ὄντων σημεῖόν τε καὶ ὄνομα ποιῶν ὁ νομοθέτης, ἐκ δὲ τούτων τὰ λοιπὰ ἤδη αὐτοῖς τούτοις συντιθέναι ἀπομιμούμενος. XCIV. Αὕτη μοι φαίνεται, ὦ Ἑρμόγενες, βούλεσθαι εἶναι ἡ τῶν ὀνομάτων ὀρθότης, εἰ μή τι ἄλλο Κρατύλος ὅδε λέγει.

ΕΡΜ. Καὶ μήν, ὦ Σώκρατες, πολλά γέ μοι πολλάκις πράγματα παρέχει Κρατύλος, ὥς περ κατ' ἀρχὰς ἔλεγον, φάσκων μὲν εἶναι ὀρθότητα ὀνομάτων, ἥ τις δ' ἐστὶν οὐδὲν σαφὲς λέγων, ὥςτ' ἐμὲ μὴ δύνασθαι εἰδέναι πότερον ἑκὼν ἢ ἄκων οὕτως ἀσαφῶς

ἑκάστοτε περὶ αὐτῶν λέγει· νῦν οὖν μοι, ὦ Κρατύλε, ἐναντίον Σωκράτους εἰπέ, πότερον ἀρέσκει σοι ᾗ λέγει Σωκράτης περὶ ὀνομάτων, ἢ ἔχεις πῃ ἄλλῃ κάλλιον λέγειν; καὶ εἰ ἔχεις, λέγε, ἵνα ἤτοι μάθῃς παρὰ Σωκράτους ἢ διδάξῃς ἡμᾶς ἀμφοτέρους.

ΚΡ. Τί δέ, ὦ Ἑρμόγενες; δοκεῖ σοι ῥᾴδιον εἶναι οὕτω ταχὺ μαθεῖν τε καὶ διδάξαι ὁτιοῦν πρᾶγμα, μὴ ὅτι τοσοῦτον, ὃ δὴ δοκεῖ ἐν τοῖς μεγίστοις μέγιστον εἶναι;

ΕΡΜ. Μὰ Δί' οὐκ ἔμοιγε· ἀλλὰ τὸ τοῦ Ἡσιόδου καλῶς μοι φαίνεται ἔχειν, τὸ εἰ καί τις σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ καταθείη προὔργου εἶναι. XCV. Εἰ οὖν καὶ σμικράν τι οἷός τ' εἶ πλέον ποιῆσαι, μὴ ἀπόκαμνε, ἀλλ' εὐεργέτει καὶ Σωκράτη τόνδε, δίκαιος δ' εἶ, κἀμέ.

ΣΩ. Καὶ μὴν δὴ ἔγωγε καὶ αὐτός, ὦ Κρατύλε, οὐδὲν ἂν ἰσχυρισαίμην ὧν εἴρηκα, ἥ δέ μοι ἐφαίνετο μεθ' Ἑρμογένους, ἐπεσκεψάμην, ὥστε τούτου γε ἕνεκα θαρρῶν λέγε εἴ τι ἔχεις βέλτιον, ὡς ἐμοῦ ἐνδεξομένου. Εἰ μέντοι ἔχεις τι σὺ κάλλιον τούτων λέγειν, οὐκ ἂν θαυμάζοιμι· δοκεῖς γάρ μοι αὐτός τε ἐσκέφθαι τὰ τοιαῦτα καὶ παρ' ἄλλων μεμαθηκέναι. Ἐὰν οὖν λέγῃς τι κάλλιον, ἕνα τῶν μαθητῶν περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων καὶ ἐμὲ γράφου.

ΚΡ. Ἀλλὰ μὲν δή, ὦ Σώκρατες, ὥς περ σὺ λέγεις, μεμέληκέ τέ μοι περὶ αὐτῶν, καὶ ἴσως ἄν σε ποιησαίμην μαθητήν. Φοβοῦμαι μέντοι μὴ τούτου πᾶν τοὐναντίον ᾖ, ὅτι μοί πως ἐπέρχεται λέγειν πρὸς σὲ τὸ τοῦ Ἀχιλλέως, ὃ ἐκεῖνος ἐν Λιταῖς πρὸς τὸν Αἴαντα λέγει. Φησὶ δὲ

Αἴαν Διογενὲς Τελαμώνιε, κοίρανε λαῶν,
πάντα τί μοι κατὰ θυμὸν ἐείσω μυθήσασθαι.

Καὶ ἐμοὶ σύ, ὦ Σώκρατες, ἐπιεικῶς φαίνει κατὰ νοῦν χρησμῳδεῖν, εἴτε παρ' Εὐθύφρονος ἐπίπνους γενόμενος, εἴτε καὶ ἄλλη τις μοῦσα πάλαι σε ἐνοῦσα ἐλελήθει.

XCVI. ΣΩ. Ὦ 'γαθὲ Κρατύλε, θαυμάζω καὶ αὐτὸς πάλαι τὴν ἐμαυτοῦ σοφίαν, καὶ ἀπιστῶ. Δοκεῖ οὖν μοι χρῆναι ἐπανασκέψασθαι τί καὶ λέγω. Τὸ γὰρ ἐξαπατᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' αὑτοῦ πάντων χαλεπώτατον· ὅταν γὰρ μηδὲ σμικρὸν ἀποστατῇ ἀλλ' ἀεὶ

παρῇ ὁ ἐξαπατήσων, πῶς οὐ δεινόν; Δεῖ δή, ὡς ἔοικε, θαμὰ μεταστρέφεσθαι ἐπὶ τὰ προειρημένα, καὶ πειρᾶσθαι, τὸ ἐκείνου τοῦ ποιητοῦ, βλέπειν ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω. Καὶ δὴ καὶ νῦν ἡμεῖς ἴδωμεν τί ἡμῖν εἴρηται. Ὀνόματος, φαμέν, ὀρθότης ἐστὶν αὕτη ἥ τις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα. Τοῦτο φῶμεν ἱκανῶς εἰρῆσθαι;

ΚΡ. Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ πάνυ σφόδρα, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Διδασκαλίας ἄρα ἕνεκα τὰ ὀνόματα λέγεται.

ΚΡ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν φῶμεν καὶ ταύτην τέχνην εἶναι καὶ δημιουργοὺς αὐτῆς;

ΚΡ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τίνας;

ΚΡ. Οὕς περ σὺ κατ' ἀρχὰς ἔλεγες, τοὺς νομοθέτας.

XCVI. ΣΩ. Πότερον οὖν καὶ ταύτην φῶμεν τὴν τέχνην ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐγγίγνεσθαι ὥς περ καὶ τὰς ἄλλας, ἢ μή; βούλομαι δὲ λέγειν τὸ τοιόνδε. Ζωγράφοι εἰσί που οἱ μὲν χείρους, οἱ δὲ ἀμείνους;

ΚΡ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν οἱ μὲν ἀμείνους τὰ αὐτῶν ἔργα καλλίω παρέχονται, τὰ ζῶα, οἱ δὲ φαυλότερα; καὶ οἰκοδόμοι ὡσαύτως οἱ μὲν καλλίους τὰς οἰκίας ἐργάζονται, οἱ δὲ αἰσχίους;

ΚΡ. Ναί.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν καὶ νομοθέται οἱ μὲν καλλίω τὰ ἔργα αὐτῶν παρέχονται, οἱ δὲ αἰσχίω;

ΚΡ. Οὔ μοι δοκεῖ τοῦτο ἔτι.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα δοκοῦσί σοι νόμοι οἱ μὲν βελτίους, οἱ δὲ φαυλότεροι εἶναι;

ΚΡ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Οὐδὲ δὴ ὄνομα, ὡς ἔοικε, δοκεῖ σοι κεῖσθαι τὸ μὲν χεῖρον, τὸ δὲ ἄμεινον;

ΚΩ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Πάντα ἄρα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς κεῖται;

ΚΡ. Ὅσα γε ὀνόματά ἐστιν.

ΣΩ. Τί οὖν; ὃ καὶ ἄρτι ἐλέγετο, Ἑρμογένει τῷδε πότερον μηδὲ ὄνομα τοῦτο κεῖσθαι φῶμεν, εἰ μή τι αὐτῷ Ἑρμοῦ γενέσεως προσήκει, ἢ κεῖσθαι μέν, οὐ μέντοι ὀρθῶς γε;

ΚΡ. Οὐδὲ κεῖσθαι ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ δοκεῖν κεῖσθαι, εἶναι δὲ ἑτέρου τοῦτο τοὔνομα, οὗ περ καὶ ἡ φύσις ἡ τὸ ὄνομα δηλοῦσα.

XCVIII. ΣΩ. Πότερον οὐδὲ ψεύδεται ὅταν τις φῇ Ἑρμογένη αὐτὸν εἶναι; μὴ γὰρ οὐδὲ τοῦτο αὖ ᾖ, τὸ τοῦτον φάναι Ἑρμογένη εἶναι, εἰ μὴ ἔστιν;

ΚΡ. Πῶς λέγεις;

ΣΩ. Ἆρα ὅτι ψευδῆ λέγειν τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν; ἆρα τοῦτό σοι δύναται ὁ λόγος; συχνοὶ γάρ τινες οἱ λέγοντες, ὦ φίλε Κρατύλε, καὶ νῦν καὶ πάλαι.

ΚΡ. Πῶς γὰρ ἄν, ὦ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὂν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστι τὸ ψευδῆ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν;

ΣΩ. Κομψότερος μὲν ὁ λόγος ἢ κατ' ἐμὲ καὶ κατὰ τὴν ἐμὴν ἡλικίαν, ὦ ἑταῖρε· ὅμως μέντοι εἰπέ μοι τοσόνδε, πότερον λέγειν μὲν οὐ δοκεῖ σοι εἶναι ψευδῆ, φάναι δέ;

ΚΡ. Οὔ μοι δοκεῖ οὐδὲ φάναι.

ΣΩ. Οὐδὲ εἰπεῖν οὐδὲ προσειπεῖν; οἷον εἴ τις ἀπαντήσας σοι ἐπὶ ξενίας, λαβόμενος τῆς χειρὸς εἴποι Χαῖρε, ὦ ξένε Ἀθηναῖε, υἱὲ Σμικρίωνος Ἑρμόγενες· οὗτος λέξειεν ἂν ταῦτα ἢ φαίη ἂν ταῦτα ἢ εἴποι ἂν ταῦτα ἢ προσείποι ἂν οὕτω σὲ μὲν οὔ, Ἑρμογένη δὲ τόνδε; ἢ οὐδένα;

ΚΡ. Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἄλλως ἂν οὕτως ταῦτα φθέγξασθαι.

XCIX. ΣΩ. Ἀλλ' ἀγαπητὸν καὶ τοῦτο. Πότερον γὰρ ἀληθῆ ἂν φθέγξαιτο ταῦτα ὁ φθεγξάμενος ἢ ψευδῆ; ἢ τὸ μέν τι αὐτῶν ἀληθές, τὸ δὲ ψεῦδος; καὶ γὰρ ἂν καὶ τοῦτο ἐξαρκοίη.

ΚΡ. Ψοφεῖν ἔγωγ' ἂν φαίην τὸν τοιοῦτον, μάτην αὐτὸν ἑαυτὸν κινοῦντα, ὥς περ ἂν εἴ τι χαλκεῖον κινήσειε κρούσας.

ΣΩ. Φέρε δή, ἐάν πῃ διαλλαχθῶμεν, ὦ Κρατύλε, ἆρ' οὐκ ἄλλο μὲν ἂν φαίης τοὔνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο οὗ τοὔνομά ἐστιν;

ΚΡ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τοὔνομα ὁμολογεῖς μίμημά τι εἶναι τοῦ πράγματος;

ΚΡ. Πάντων μάλιστα.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὰ ζωγραφήματα τρόπον τινὰ ἄλλον λέγεις μιμήματα εἶναι πραγμάτων τινῶν;

ΚΡ. Ναί.

ΣΩ. Φέρε δή· ἴσως γὰρ ἐγὼ οὐ μανθάνω ἅττα ποτ' ἐστὶν ἃ λέγεις, σὺ δὲ τάχ' ἂν ὀρθῶς λέγεις· ἔστι διανεῖμαι καὶ προσενεγκεῖν ταῦτα ἀμφότερα τὰ μιμήματα, τά τε ζωγραφήματα κἀκεῖνα τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν ὧν μιμήματά ἐστιν, ἢ οὔ;

ΚΡ. Ἔστιν.

C. ΣΩ. Πρῶτον μὲν δὴ σκόπει τόδε. Ἆρ' ἄν τις τὴν μὲν τοῦ ἀνδρὸς εἰκόνα τῷ ἀνδρὶ ἀποδοίη, τὴν δὲ τῆς γυναικὸς τῇ γυναικί, καὶ τἆλλα οὕτως;

ΚΡ. Πάνυ μεν οὖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τοὐναντίον τὴν μὲν τοῦ ἀνδρὸς τῇ γυναικί, τὴν δὲ τῆς γυναικὸς τῷ ἀνδρί;

ΚΡ. Ἔστι καὶ ταῦτα.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν αὗται αἱ διανομαὶ ἀμφότεραι ὀρθαί, ἢ ἡ ἑτέρα;

ΚΡ. Ἡ ἑτέρα.

ΣΩ. Ἣ ἂν ἑκάστῳ, οἶμαι, τὸ προσῆκόν τε καὶ τὸ ὅμοιον ἀποδιδῷ.

ΚΡ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Ἵνα τοίνυν μὴ μαχώμεθα ἐν τοῖς λόγοις ἐγώ τε καὶ σύ, φίλοι ὄντες, ἀπόδεξαί μου ὃ λέγω. Τὴν τοιαύτην γάρ, ὦ ἑταῖρε, καλῶ ἔγωγε διανομὴν ἐπ' ἀμφοτέροις μὲν τοῖς μιμήμασι τοῖς τε ζώοις καὶ τοις ὀνόμασιν ὀρθήν, ἐπὶ δὲ τοῖς ὀνόμασι πρὸς τῷ ὀρθὴν καὶ ἀληθῆ· τὴν δ' ἑτέραν, τὴν τοῦ ἀνομοίου δόσιν τε καὶ ἐπιφορὰν οὐκ ὀρθήν, καὶ ψευδῆ, ὅταν ἐπ' ὀνόμασιν ᾖ.

ΚΡ. Ἀλλ' ὅπως μή, ὦ Σώκρατες, ἐν μὲν τοῖς ζωγραφήμασιν

ἢ τοῦτο, τὸ μὴ ὀρθῶς διανέμειν, ἐπὶ δὲ τοῖς ὀνόμασιν οὔ, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἢ ἀεὶ ὀρθῶς.

CI. ΣΩ. Πῶς λέγεις; τί τοῦτο ἐκείνου διαφέρει; ἆρ' οὐκ ἔστι προσελθόντα ἀνδρί τῳ εἰπεῖν ὅτι Τουτί ἐστι σὸν γράμμα, καὶ δεῖξαι αὐτῷ, ἂν μὲν τύχῃ, ἐκείνου εἰκόνα, ἂν δὲ τύχῃ γυναικός; τὸ δὲ δεῖξαι λέγω εἰς τὴν τῶν ὀφθαλμῶν αἴσθησιν καταστῆσαι.

ΚΡ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τί δαί; πάλιν αὐτῷ τούτῳ προσελθόντα εἰπεῖν ὅτι Τουτί ἐστι σὸν ὄνομα. Ἔστι δέ που καὶ τὸ ὄνομα μίμημα, ὥς περ τὸ ζωγράφημα. Τοῦτο δὴ λέγω· ἆρ' οὐκ ἂν εἴη αὐτῷ εἰπεῖν ὅτι Τουτί ἐστι σὸν ὄνομα, καὶ μετὰ τοῦτο εἰς τὴν τῆς ἀκοῆς αὖ αἴσθησιν καταστῆσαι, ἂν μὲν τύχῃ, τὸ ἐκείνου μίμημα, εἰπόντα ὅτι ἀνήρ, ἂν δὲ τύχῃ, τὸ τοῦ θήλεος τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, εἰπόντα ὅτι γυνή; οὐ δοκεῖ σοι τοῦτο οἷόν τε εἶναι καὶ γίγνεσθαι ἐνίοτε;

ΚΡ. Ἐθέλω σοι, ὦ Σώκρατες, ξυγχωρῆσαι, καὶ ἔστω οὕτως.

ΣΩ. Καλῶς γε σὺ ποιῶν, ὦ φίλε, εἰ ἔστι τοῦτο οὕτως ἔχον· οὐδὲν γὰρ δεῖ νῦν πάνυ διαμάχεσθαι περὶ αὐτοῦ. Εἰ δ' οὖν ἔστι τοιαύτη τις διανομὴ καὶ ἐνταῦθα, τὸ μὲν ἕτερον τούτων ἀληθεύειν βουλόμεθα καλεῖν, τὸ δ' ἕτερον ψεύδεσθαι. CII. Εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει καὶ ἔστι μὴ ὀρθῶς διανέμειν τὰ ὀνόματα μηδὲ ἀποδιδόναι τὰ προσήκοντα, εἴη ἂν καὶ ῥήματα ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖν. Εἰ δὲ ῥήματα καὶ ὀνόματα ἔστιν οὕτω τιθέναι, ἀνάγκη καὶ λόγους· λόγοι γάρ που, ὡς ἐγῷμαι, ἡ τούτων ξύνθεσίς ἐστιν. Ἢ πῶς λέγεις, ὦ Κρατύλε;

ΚΡ. Οὕτω· καλῶς γάρ μοι δοκεῖς λέγειν.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ γράμμασιν αὖ τὰ πρῶτα ὀνόματα ἀπεικάζομεν, ἔστιν ὥς περ ἐν τοῖς ζωγραφήμασι καὶ πάντα τὰ προσήκοντα χρώματά τε καὶ σχήματα ἀποδοῦναι, καὶ μὴ πάντα αὖ, ἀλλ' ἔνια ἐλλείπειν, ἔνια δὲ καὶ προστιθέναι, καὶ πλείω καὶ μείζω· ἢ οὐκ ἔστιν;

ΚΡ. Ἔστιν.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ μὲν ἀποδιδοὺς πάντα καλὰ τὰ γράμματά τε καὶ τὰς εἰκόνας ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ ἢ προστιθεὶς ἢ ἀφαιρῶν γράμματα μὲν καὶ εἰκόνας ἐργάζεται καὶ οὗτος, ἀλλὰ πονηράς;

ΚΡ. Ναί.

ΣΩ. Τί δαὶ ὁ διὰ τῶν συλλαβῶν τε καὶ γραμμάτων τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων ἀπομιμούμενος; ἆρα οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, ἂν μὲν πάντα ἀποδῷ τὰ προσήκοντα, καλὴ ἡ εἰκὼν ἔσται· τοῦτο δ' ἐστίν ὄνομα· ἐὰν δὲ σμικρὰ ἐλλείπῃ ἢ προστιθῇ ἐνίοτε, εἰκὼν μὲν γενήσεται, καλὴ δ' οὔ; ὥστε τὰ μὲν καλῶς εἰργασμένα ἔσται τῶν ὀνομάτων, τὰ δὲ κακῶς;

ΚΡ. Ἴσως.

ΣΩ. Ἴσως ἄρα ἔσται ὁ μὲν ἀγαθὸς δημιουργὸς ὀνομάτων, ὁ δὲ κακός;

ΚΡ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν τούτῳ νομοθέτης ἦν ὄνομα.

ΚΡ. Ναί.

ΣΩ. Ἴσως ἄρα νὴ Δί' ἔσται, ὥς περ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ νομοθέτης ὁ μὲν ἀγαθός, ὁ δὲ κακός, ἐάν περ τὰ ἔμπροσθεν ἐκεῖνα ὁμολογηθῇ ἡμῖν.

ΚΡ. Ἔστι ταῦτα. Ἀλλ' ὁρᾷς, ὦ Σώκρατες, ὅταν ταῦτα τὰ γράμματα, τό τε ἄλφα καὶ τὸ βῆτα καὶ ἓν ἕκαστον τῶν στοιχείων, τοῖς ὀνόμασιν ἀποδιδῶμεν τῇ γραμματικῇ τέχνῃ, ἐάν τι ἀφέλωμεν ἢ προσθῶμέν ἢ μεταθῶμέν τι, οὐ γέγραπται μὲν ἡμῖν τὸ ὄνομα, οὐ μέν τοι ὀρθῶς, ἀλλὰ τὸ παράπαν οὐδὲ γέγραπται, ἀλλ' εὐθὺς ἕτερόν ἐστιν, ἐάν τι τούτων πάθῃ.

ΣΩ. Μὴ γὰρ οὐ καλῶς σκοπῶμεν οὕτω σκοποῦντες, ὦ Κρατύλε.

ΚΡ. Πῶς δή;

ΣΩ. Ἴσως ὅσα ἔκ τινος ἀριθμοῦ ἀναγκαῖον εἶναι ἢ μὴ εἶναι, πάσχοι ἂν τοῦτο ὃ σὺ λέγεις, ὥς περ καὶ αὐτὰ τὰ δέκα ἢ ὅς τις βούλει ἄλλος ἀριθμός, ἐὰν ἀφέλῃς τι ἢ προσθῇς, ἕτερος εὐθὺς γέγονε. Τοῦ δὲ ποιοῦ τινὸς καὶ ξυμπάσης εἰκόνος μὴ οὐχ αὕτη ἡ ὀρθότης, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον οὐδὲ τὸ παράπαν δέῃ πάντα ἀπο-

δοῦναι, οἷόν ἐστιν ὃ εἰκάζει, εἰ μέλλει εἰκὼν εἶναι. CIV. Σκόπει δὲ εἴ τι λέγω. Ἆρ' ἂν δύο πράγματα εἴη τὰ τοιάδε, οἷον Κρατύλος καὶ Κρατύλου εἰκών, εἴ τις θεῶν μὴ μόνον τὸ σὸν χρῶμα καὶ σχῆμα ἀπεικάσειεν ὥς περ οἱ ζωγράφοι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐντὸς πάντα τοιαῦτα ποιήσειεν οἷά περ τὰ σά, καὶ μαλακότητας καὶ θερμότητας τὰς αὐτὰς ἀποδοίη, καὶ κίνησιν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν, οἷα περ ἡ παρὰ σοί, ἐνθείη αὐτοῖς, καὶ ἑνὶ λόγῳ πάντα ἅ περ σὺ ἔχεις, τοιαῦτα ἕτερα καταστήσειε πλησίον σου; Πότερον Κρατύλος ἂν καὶ εἰκὼν Κρατύλου τότ' εἴη τὸ τοιοῦτον, ἢ δύο Κρατύλοι;

ΚΡ. Δύο ἔμοιγε δοκοῦσιν, ὦ Σώκρατες, Κρατύλοι.

ΣΩ. Ὁρᾷς οὖν, ὦ φίλε, ὅτι ἄλλην χρὴ εἰκόνος ὀρθότητα ζητεῖν καὶ ὧν νῦν δὴ ἐλέγομεν, καὶ οὐκ ἀναγκάζειν ἐάν τι ἀπῇ ἢ προσῇ, μηκέτι αὐτὴν εἰκόνα εἶναι; ἢ οὐκ αἰσθάνει ὅσον ἐνδέουσιν αἱ εἰκόνες ταὐτὰ ἔχειν ἐκείνοις ὧν εἰκόνες εἰσίν;

ΚΡ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Γελοῖα γοῦν, ὦ Κρατύλε, ὑπὸ τῶν ὀνομάτων πάθοι ἂν ἐκεῖνα ὧν ὀνόματά ἐστι τὰ ὀνόματα, εἰ πάντα πανταχῇ αὐτοῖς ὁμοιωθείη. Διττὰ γὰρ ἄν που πάντα γένοιτο, καὶ οὐκ ἂν ἔχοι αὐτῶν εἰπεῖν οὐδέτερον, ὁπότερόν ἐστι τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὄνομα.

ΚΡ. Ἀληθῆ λέγεις.

CV. ΣΩ. Θαῤῥῶν τοίνυν, ὦ γενναῖε, ἔα καὶ ὄνομα τὸ μὲν εὖ κεῖσθαι, τὸ δὲ μή, καὶ μὴ ἀνάγκαζε πάντ' ἔχειν τὰ γράμματα, ἵνα κομιδῇ ᾖ τοιοῦτον οἷόν περ οὗ ὄνομά ἐστιν, ἀλλ' ἔα καὶ τὸ μὴ προσῆκον γράμμα ἐπιφέρειν. Εἰ δὲ γράμμα καὶ ὄνομα ἐν λόγῳ· εἰ δὲ ὄνομα, καὶ λόγον ἐν λόγῳ μὴ προσήκοντα τοῖς πράγμασιν ἐπιφέρεσθαι, καὶ μηδὲν ἧττον ὀνομάζεσθαι τὸ πρᾶγμα καὶ λέγεσθαι, ἕως ἂν ὁ τύπος ἐνῇ τοῦ πράγματος περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ, ὥς περ ἐν τοῖς τῶν στοιχείων ὀνόμασιν, εἰ μέμνησαι ἃ νῦν δὴ ἐγὼ καὶ Ἑρμογένης ἐλέγομεν.

ΚΡ. Ἀλλὰ μέμνημαι.

ΣΩ. Καλῶς τοίνυν· ὅταν γὰρ τοῦτο ἐνῇ, κἂν μὴ πάντα τὰ προσήκοντα ἔχῃ, λελέξεταί γε τὸ πρᾶγμα, καλῶς μέν, ὅταν

πάντα, κακῶς δέ, ὅταν ὀλίγα. Λέγεσθαι δ' οὖ, ὦ μακάριε, ἐῶμεν, ἵνα μὴ ὄφλωμεν, ὥς περ οἱ ἐν Αἰγίνῃ νύκτωρ περιϊόντες ὀψὲ ὁδοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὰ πράγματα δόξωμεν αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ οὕτω πως ἐληλυθέναι ὀψιαίτερον τοῦ δέοντος. Ἢ ζήτει τιν' ἄλλην ὀνόματος ὀρθότητα, καὶ μὴ ὁμολόγει δήλωμα συλλαβαῖς καὶ γράμμασι πράγματος ὄνομα εἶναι. Εἰ γὰρ ταῦτα ἀμφότερα ἐρεῖς, οὐχ οἷός τ' ἔσει συμφωνεῖν σαυτῷ.

CIV. ΚΡ. Ἀλλά μοι δοκεῖς γε, ὦ Σώκρατες, μετρίως λέγειν, καὶ οὕτω τίθεμαι.

ΣΩ. Ἐπειδὴ τοίνυν ταῦτα ἡμῖν ξυνδοκεῖ, μετὰ ταῦτα τάδε σκοπῶμεν, Εἰ μέλλει, φαμέν, καλῶς κεῖσθαι τὸ ὄνομα, τὰ προσήκοντα δεῖ αὐτὸ γράμματα ἔχειν;

ΚΡ. Ναί.

ΣΩ. Προσήκει δὲ τὰ ὅμοια τοῖς πράγμασιν;

ΚΡ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τὰ μὲν ἄρα καλῶς κείμενα οὕτω κεῖται· εἰ δὲ μή τι καλῶς ἐτέθη, τὸ μὲν ἂν πολὺ ἴσως ἐκ προσηκόντων εἴη γραμμάτων καὶ ὁμοίων, εἴ περ ἔσται εἰκών, ἔχοι δ' ἄν τι καὶ οὐ προσῆκον, δι' ὃ οὐκ ἂν καλὸν εἴη, οὐδὲ καλῶς εἰργασμένον τοὔνομα. Οὕτω φαμὲν ἢ ἄλλως;

ΚΡ. Οὐδὲν δεῖ, οἶμαι, διαμάχεσθαι, ὦ Σώκρατες, ἐπεὶ οὐκ ἀρέσκει γέ με τὸ φάναι ὄνομα μὲν εἶναι, μὴ μέντοι καλῶς γε κεῖσθαι.

ΣΩ. Πότερον τοῦτο οὐκ ἀρέσκει σε, τὸ εἶναι τὸ ὄνομα δήλωμα τοῦ πράγματος;

ΚΡ. Ἐμέ γε.

ΣΩ. Ἀλλὰ τὸ εἶναι τῶν ὀνομάτων τὰ μὲν ἐκ προτέρων ξυγκείμενα, τὰ δὲ πρῶτα, οὐ καλῶς σοι δοκεῖ λέγεσθαι;

ΚΡ. Ἔμοι γε.

CVII. ΣΩ. Ἀλλὰ τὰ πρῶτα εἰ μέλλει δηλώματά τινων γίγνεσθαι, ἔχεις τινὰ καλλίω τρόπον τοῦ δηλώματα αὐτὰ γενέσθαι ἄλλον, ἢ αὐτὰ ποιῆσαι ὅτι μάλιστα τοιαῦτα οἷα ἐκεῖνα ἃ δεῖ δηλοῦν αὐτά; ἢ ὅδε μᾶλλόν σε ἀρέσκει ὁ τρόπος ὃν Ἑρμο-

γένης λέγει καὶ ἄλλοι πολλοί, τὸ ξυνθήματα εἶναι τὰ ὀνόματά, καὶ δηλοῦν τοῖς ξυνθεμένοις, προειδόσι δὲ τὰ πράγματα, καὶ εἶναι ταύτην ὀρθότητα ὀνόματος, ξυνθήκην, διαφέρειν δὲ οὐδέν, ἐάν τέ τις συνθῆται ὥς περ νῦν ξύγκειται, ἐάν τε καὶ τοὐναντίον, ἐπὶ μὲν ᾧ νῦν σμικρόν, μέγα καλεῖν, ἐπὶ δὲ ᾧ μέγα, σμικρόν; Πότερός σε ὁ τρόπος ἀρέσκει;

ΚΡ. Ὅλῳ καὶ παντὶ διαφέρει, ὦ Σώκρατες, τὸ ὁμοιώματι δηλοῦν ὅ τι ἄν τις δηλοῖ, ἀλλὰ μὴ τῷ ἐπιτυχόντι.

ΣΩ. Καλῶς λέγεις. Οὐκοῦν εἴ περ ἔσται τοὔνομα ὅμοιον τῷ πράγματι ἀναγκαῖον πεφυκέναι τὰ στοιχεῖα ὅμοια τοῖς πράγμασιν, ἐξ ὧν τὰ πρῶτα ὀνόματά τις ξυνθήσει. Ἧδε δὲ λέγω· ἆρά ποτ' ἄν τις ξυνέθηκεν ὃ νῦν δὴ ἐλέγομεν ζωγράφημα ὅμοιόν τῳ τῶν ὄντων, εἰ μὴ φύσει ὑπῆρχε φαρμακεῖα ὅμοια ὄντα, ἐξ ὧν ξυντίθεται τὰ ζωγραφούμενα, ἐκείνοις ἃ μιμεῖται ἡ γραφική; ἢ ἀδύνατον;

ΚΡ. Ἀδύνατον.

CVIII. ΣΩ. Οὐκοῦν ὡσαύτως καὶ ὀνόματα οὐκ ἄν ποτε ὅμοια γένοιτο οὐδενί, εἰ μὴ ὑπάρξει ἐκεῖνα πρῶτον ὁμοιότητά τινα ἔχοντα, ἐξ ὧν ξυντίθεται τὰ ὀνόματα, ἐκείνοις ὧν ἐστὶ τὰ ὀνόματα μιμήματα; ἔστι δέ, ἐξ ὧν συνθετέον, στοιχεῖα;

ΚΡ. Ναί.

ΣΩ. Ἤδη τοίνυν καὶ σὺ κοινώνει τοῦ λόγου οὗ περ ἄρτι Ἑρμογένης. Φέρε, καλῶς σοι δοκοῦμεν λέγειν ὅτι τὸ ῥῶ τῇ φορᾷ καὶ κινήσει καὶ σκληρότητι προσέοικεν, ἢ οὐ καλῶς;

ΚΡ. Καλῶς ἔμοιγε.

ΣΩ. Τὸ δὲ λάβδα, τῷ λείῳ καὶ μαλακῷ καὶ οἷς νῦν δὴ ἐλέγομεν;

ΚΡ. Ναί.

ΣΩ. Οἶσθα οὖν ὅτι ἐπὶ τῷ αὐτῷ ἡμεῖς μέν φαμεν σκληρότης, Ἐρετριεῖς δὲ σκληρότηρ;

ΚΡ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Πότερον οὖν τό τε ῥῶ καὶ τὸ σῖγμα ἔοικεν ἀμφότερα τῷ αὐτῷ, καὶ δηλοῖ ἐκείνοις τε τὸ αὐτὸ τελευτῶντος τοῦ ῥῶ καὶ ἡμῖν τοῦ σῖγμα, ἢ τοῖς ἑτέροις ἡμῶν οὐ δηλοῖ;

ΚΡ. Δηλοῖ μὲν οὖν ἀμφοτέροις.

ΣΩ. Πότερον ᾗ ὅμοια τυγχάνει ὄντα τὸ ῥῶ καὶ τὸ σῖγμα, ἢ ᾗ μή;

ΚΡ. Ἦ ὅμοια.

ΣΩ. Ἦ οὖν ὅμοιά ἐστι πανταχῇ;

ΚΡ. Πρός γε τὸ ἴσως φορὰν δηλοῦν.

ΣΩ. Ἦ καὶ τὸ λάβδα ἐγκείμενον οὐ τὸ ἐναντίον δηλοῖ σκληρότητος;

CIX. Ἴσως γὰρ οὐκ ὀρθῶς ἔγκειται, ὦ Σώκρατες, ὥς περ καὶ ἃ νῦν δὴ σὺ πρὸς Ἑρμογένην ἔλεγες ἐξαιρῶν τε καὶ ἐντιθεὶς γράμματα οὗ δέοι· καὶ ὀρθῶς ἐδόκεις ἔμοιγε. Καὶ νῦν ἴσως ἀντὶ τοῦ λάβδα ῥῶ δεῖ λέγειν.

ΣΩ. Εὖ λέγεις. Τί οὖν; νῦν ὡς λέγομεν, οὐδὲν μανθάνομεν ἀλλήλων, ἐπειδάν τις φῇ σκληρόν, οὐδὲ οἶσθα σὺ νῦν ὅ τι ἐγὼ λέγω;

ΚΡ. Ἔγωγε, διά γε τὸ ἔθος, ὦ φίλτατε.

ΣΩ. Ἔθος δὲ λέγων οἴει τι διάφορον λέγειν ξυνθήκης; ἢ ἄλλο τι λέγεις τὸ ἔθος ἢ ὅτι ἐγὼ ὅταν τοῦτο φθέγγωμαι διανοοῦμαι ἐκεῖνο, σὺ δὲ γιγνώσκεις ὅτι ἐκεῖνο διανοοῦμαι; οὐ τοῦτο λέγεις;

ΚΡ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ γιγνώσκεις ἐμοῦ φθεγγομένου, δήλωμά σοι γίγνεται παρ' ἐμοῦ;

ΚΡ. Ναί.

ΣΩ. Ἀπὸ τοῦ ἀνομοίου γε ἢ ὃ διανοούμενος φθέγγομαι, εἴ περ τὸ λάβδα ἀνόμοιόν ἐστι τῇ ᾗ φῆς σὺ σκληρότητι. CX. Εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, τί ἄλλο ἢ αὐτὸς σαυτῷ ξυνέθου καί σοι γίγνεται ἡ ὀρθότης τοῦ ὀνόματος ξυνθήκη, ἐπειδή γε δηλοῖ καὶ τὰ ὅμοια καὶ τὰ ἀνόμοια γράμματα, ἔθους τε καὶ ξυνθήκης τυχόντα. Εἰ δ' ὅτι μάλιστα μή ἐστι τὸ ἔθος ξυνθήκη, οὐκ ἂν καλῶς ἔτι ἔχοι λέγειν τὴν ὁμοιότητα δήλωμα εἶναι, ἀλλὰ τὸ ἔθος· ἐκεῖνο γὰρ ὡς ἔοικε, καὶ ὁμοίῳ καὶ ἀνομοίῳ δηλοῖ. Ἐπειδὴ δὲ ταῦτα ξυγχωροῦμεν, ὦ Κρατύλε, τὴν γὰρ σιγήν σου ξυγχώρησιν θήσω, ἀναγκαῖόν που καὶ ξυνθήκην τι καὶ ἔθος ξυμβάλλεσθαι πρὸς δήλωσιν ὧν διανοούμενοι λέγομεν, ἐπεί, ὦ βέλτιστε, εἰ θέλεις ἐπὶ

τὸν ἀριθμὸν ἐλθεῖν, πόθεν οἴειν ἕξειν ὀνόματα ὅμοια ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν ἀριθμῶν ἐπενεγκεῖν, ἐὰν μὴ ἐᾷς τι τὴν σὴν ὁμολογίαν καὶ ξυνθήκην κῦρος ἔχειν τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος πέρι; Ἐμοὶ μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἀρέσκει μὲν κατὰ τὸ δυνατὸν ὅμοια εἶναι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν· ἀλλὰ μὴ ὡς ἀληθῶς, τὸ τοῦ Ἑρμογένους, γλίσχρα ἡ ὁλκὴ αὕτη τῆς ὁμοιότητος, ἀναγκαῖον δὲ ἦ καὶ τῷ φορτικῷ τούτῳ προσχρῆσθαι, τῇ ξυνθήκῃ, εἰς ὀνομάτων ὀρθότητα, ἐπεὶ ἴσως κατά γε τὸ δυνατὸν κάλλιστ' ἂν λέγοιτο, ὅταν ἢ πᾶσιν ἢ ὡς πλείστοις ὁμοίοις λέγηται, τοῦτο δ' ἐστὶ προσήκουσιν, αἴσχιστα δὲ τοὐναντίον. Τόδε δέ μοι ἔτι εἰπὲ μετὰ ταῦτα, τίνα ἡμῖν δύναμιν ἔχει τὰ ὀνόματα καὶ τί φῶμεν αὐτὰ καλὸν ἀπεργάζεσθαι;

CXI. ΚΡ. Διδάσκειν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, καὶ τοῦτο πάνυ ἁπλοῦν εἶναι, ὃς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίστηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα.

ΣΩ. Ἴσως γάρ, ὦ Κρατύλε, τὸ τοιόνδε λέγεις, ὡς ἐπειδάν τις εἰδῇ τὸ ὄνομα οἷόν ἐστιν — ἔστι δὲ οἷόν περ τὸ πρᾶγμα — εἴσεται δὴ καὶ τὸ πρᾶγμα, ἐπεί περ ὅμοιον τυγχάνει ὂν τῷ ὀνόματι, τέχνη δὲ μία ἄρ' ἐστὶν ἡ αὐτὴ πάντων τῶν ἀλλήλοις ὁμοίων. Κατὰ τοῦτο δή μοι δοκεῖς λέγειν ὡς ὃς ἂν τὰ ὀνόματα εἰδῇ, εἴσεται καὶ τὰ πράγματα.

ΚΡ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. Ἔχε δή, ἴδωμεν τίς ποτ' ἂν εἴη ὁ τρόπος οὗτος τῆς διδασκαλίας τῶν ὄντων, ὃν σὺ λέγεις νῦν, καὶ πότερον ἔστι μὲν καὶ ἄλλος, οὗτος μέντοι βελτίων, ἢ οὐδ' ἔστιν ἄλλος ἢ οὗτος. Ποτέρως οἴει;

ΚΡ. Οὕτως ἔγωγε, οὐ πάνυ τι εἶναι ἄλλον, τοῦτον δὲ καὶ μόνον καὶ βέλτιστον.

ΣΩ. Πότερον δὲ καὶ εὕρεσιν τῶν ὄντων τὴν αὐτὴν ταύτην εἶναι, τὸν τὰ ὀνόματα εὑρόντα κἀκεῖνα εὑρηκέναι ὧν ἔστι τὰ ὀνόματα; ἢ ζητεῖν μὲν καὶ εὑρίσκειν ἕτερον δεῖν τρόπον, μανθάνειν δὲ τοῦτον;

ΚΡ. Πάντων μάλιστα καὶ ζητεῖν καὶ εὑρίσκειν τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον κατὰ ταὐτά.

CXII. Φέρε δή, ἐννοήσωμεν, ὦ Κρατύλε, εἴ τις ζητῶν τὰ πράγματα, ἀκολουθοῖ τοῖς ὀνόμασι, σκοπῶν οἷον ἕκαστον βούλεται εἶναι, ἆρ' ἐννοεῖς ὅτι οὐ σμικρὸς κίνδυνός ἐστιν ἐξαπατηθῆναι;

ΚΡ. Πῶς;

ΣΩ. Δῆλον ὅτι ὁ θέμενος πρῶτος τὰ ὀνόματα, οἷα ἡγεῖτο εἶναι τὰ πράγματα, τοιαῦτα ἐτίθετο καὶ τὰ ὀνόματα, ὥς φαμεν. Ἦ γάρ;

ΚΡ. Ναί.

ΣΩ. Εἰ οὖν ἐκεῖνος μὴ ὀρθῶς ἡγεῖτο, ἔθετο δὲ οἷα ἡγεῖτο, τί οἴει ἡμᾶς τοὺς ἀκολουθοῦντας αὐτῷ πείσεσθαι; ἄλλο τι ἢ ἐξαπατηθήσεσθαι;

ΚΡ. Ἀλλὰ μὴ οὐχ οὕτως ἔχῃ, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἢ εἰδότα τίθεσθαι τὸν τιθέμενον τὰ ὀνόματα· εἰ δὲ μή, ὅ περ πάλαι ἐγὼ ἔλεγον, οὐδ' ἂν ὀνόματα εἴη. Μέγιστον δέ σοι ἔστω τεκμήριον, ὅτι οὐκ ἔσφαλται τῆς ἀληθείας ὁ τιθέμενος· οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω ξύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα. Ἢ οὐκ ἐνενόεις αὐτὸς λέγων ὡς πάντα κατ' αὐτὸ καὶ ἐπὶ ταὐτὸν ἐγίγνετο τὰ ὀνόματα;

CXIII. ΣΩ. Ἀλλὰ τοῦτο μέν, ὦ 'γαθὲ Κρατύλε, οὐδέν ἐστιν ἀπολόγημα· εἰ γὰρ τὸ πρῶτον σφαλεὶς ὁ τιθέμενος τἄλλα εἴδη πρὸς τοῦτ' ἐδιάζετο καὶ αὐτῷ ξυμφωνεῖν ἠνάγκαζεν, οὐδὲν ἄτοπον, ὥς περ τῶν διαγραμμάτων ἐνίοτε τοῦ πρώτου σμικροῦ καὶ ἀδήλου ψεύδους γενομένου τὰ λοιπὰ πάμπολλα ἤδη ὄντα ἑπόμενα ὁμολογεῖν ἀλλήλοις. Δεῖ δὴ περὶ τῆς ἀρχῆς παντὸς πράγματος παντὶ ἀνδρὶ τὸν πολὺν λόγον εἶναι καὶ τὴν πολλὴν σκέψιν, εἴτε ὀρθῶς εἴτε μὴ ὑπόκειται· ἐκείνης δὲ ἐξετασθείσης ἱκανῶς τὰ λοιπὰ φαίνεσθαι ἐκείνῃ ἑπόμενα. Οὐ μέντοι ἀλλὰ θαυμάζοιμ' ἂν εἰ καὶ τὰ ὀνόματα ξυμφωνεῖ αὐτὰ αὐτοῖς. Πάλιν γὰρ ἐπισκεψώμεθα ἃ τὸ πρότερον διήλθομεν· ὡς τοῦ παντὸς ἰόντος τε καὶ φερομένου καὶ ῥέοντος φαμὲν σημαίνειν ἡμῖν τὴν οὐσίαν τὰ ὀνόματα. Ἄλλο τι οὕτω σοι δοκεῖ δηλοῦν;

ΚΡ. Πάνυ σφόδρα, καὶ ὀρθῶς γε σημαίνει.

CXIV. ΣΩ. Σκοπῶμεν δὴ ἐξ αὐτῶν ἀναλαβόντες πρῶτον

σεως καὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις· εἰ δὲ ἀεὶ μεταπίπτει, ἀεὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις. Καὶ ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη. CXXI. Εἰ δὲ ἔστι μὲν ἀεὶ τὸ γιγνῶσκον, ἔστι δὲ τὸ γιγνωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἕν ἕκαστον τῶν ὄντων, οὔ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα, ἃ νῦν ἡμεῖς λέγομεν, ῥοῇ οὐδὲν οὐδὲ φορᾷ. Ταῦτ' οὖν πότερόν ποτε οὕτως ἔχει ἢ ἐκείνως ὡς οἱ περὶ Ἡρακλειτόν τε λέγουσι καὶ ἄλλοι πολλοί, μὴ οὐ ῥᾴδιον ἢ ἐπισκέψασθαι, οὐδὲ πάνυ νοῦν ἔχοντος ἀνθρώπου ἐπιτρέψαντα ὀνόμασιν αὐτὸν καὶ τὴν αὑτοῦ ψυχὴν θεραπεύειν, πεπιστευκότα ἐκείνοις καὶ τοῖς θεμένοις αὐτά, διϊσχυρίζεσθαι ὥς τι εἰδότα καὶ αὐτοῦ τε καὶ τῶν ὄντων καταγιγνώσκειν, ὡς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδενός, ἀλλὰ πάντα ὥς περ κεράμια ῥεῖ, καὶ ἀτεχνῶς ὥς περ οἱ κατάῤῥῳ νοσοῦντες ἄνθρωποι, οὕτως οἴεσθαι καὶ τὰ πράγματα διακεῖσθαι, ὑπὸ ῥεύματός τε καὶ κατάῤῥου πάντα χρήματα ἔχεσθαι. CXXII. Ἴσως μὲν οὖν δή, ὦ Κρατύλε, οὕτως ἔχει, ἴσως δὲ καὶ οὔ. Σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἀνδρείως τε καὶ εὖ, καὶ μὴ ῥᾳδίως ἀποδέχεσθαι — ἔτι γὰρ νέος εἰ καὶ ἡλικίαν ἔχεις, — σκεψάμενον δέ, ἐὰν εὕρῃς, μεταδιδόναι καὶ ἐμοί.

ΚΡ. Ἀλλὰ ποιήσω ταῦτα. Εὖ μέντοι ἴσθι, ὦ Σώκρατες, ὅτι οὐδὲ νυνὶ ἀσκέπτως ἔχω, ἀλλά μοι σκοπουμένῳ καὶ πράγματα ἔχοντι πολὺ μᾶλλον ἐκείνως φαίνεται ἔχειν, ὡς Ἡράκλειτος λέγει.

ΣΩ. Εἰσαῦθις τοίνυν με, ὦ ἑταῖρε, διδάξεις, ἐπειδὰν ἥκῃς· νῦν δέ, ὥς περ παρεσκεύασαι, πορεύου εἰς ἀγρόν· προπέμψει δέ σε καὶ Ἑρμογένης ὅδε.

ΚΡ. Ταῦτ' ἔσται, ὦ Σώκρατες· ἀλλὰ καὶ σὺ πειρῶ ἔτι ἐννοεῖν ταῦτα ἤδη.

COMMENTAIRE.

COMMENTAIRE

SUR

LE CRATYLE DE PLATON.

J'IGNORE si les personnes qui, à diverses reprises, se sont occupées de l'argument du Cratyle ont pris soin de se représenter d'abord à l'esprit cette circonstance que, de tous les sujets qui pouvaient occuper l'activité de l'esprit des Grecs, il n'en est point dont on trouve moins de trace que la recherche systématique des étymologies de la langue. Peut-être en voyant l'extrême bizarrerie de la plupart de celles qui sont proposées dans ce dialogue et l'oubli des lois les plus élémentaires de la critique qu'on y constate à chaque pas, se sera-t-on expliqué les erreurs de Platon, par l'extrême nouveauté du sujet, eu égard à son pays et à son époque, prenant en pitié ce grand génie fourvoyé dans un travail auquel ses propres réflexions n'avaient pas suffi pour le préparer. En tout cas, ce serait toujours à lui un mérite d'avoir deviné l'importance de ces questions, et comme il faut toujours admettre, quelque soyent les développements d'idées que le disciple a pu prêter à son maître, que Socrate avait dû ouvrir le premier une voie si inconnue, le mérite de l'originalité des recherches n'est pas, en dépit des erreurs d'exécution, une chose que l'on puisse disputer à l'homme qui a eu l'honneur de l'initiative sur des points encore plus essentiels.

C'est donc pour nous un devoir de constater, indépendamment des conséquences que nous pourrons en tirer par

la suite, que nulle trace d'une philosophie étymologique ne se découvre chez les Grecs avant Socrate et son disciple Platon. Ce qu'on prête sous ce rapport à Héraclite, d'après le texte même du Cratyle, ne me semble nullement fondé. Le recueil des fragments d'Héraclite, qui s'est récemment enrichi d'une manière remarquable par la publication des *Philosophumena* d'Origène, ne renferme rien qui puisse se rattacher à cet ordre d'idées, et Diogène de Laërte, de même que les autres historiens de la philosophie, est absolument muet sous ce rapport. Avant Socrate, on n'était pas encore sorti de la philosophie naturelle, et les opinions d'Héraclite ne font point exception à cette observation générale.

Je sais bien qu'on a rangé Cratyle, celui des interlocuteurs de ce dialogue dont Socrate combat le plus les idées parmi les disciples d'Héraclite; cette opinion a pour elle une bien haute autorité celle d'Aristote, lui-même disciple de Platon (Metaph. I. D.), mais il faut que le personnage de Cratyle, auquel des écrits ne sont nulle part attribués, ait laissé bien peu de traces, puisque les auteurs qui d'après Aristote, rangent Cratyle au nombre des maîtres de Platon, ne s'entendent pas sur l'époque à laquelle ce dernier aurait reçu les leçons du disciple d'Héraclite ; les uns placent cette initiation philosophique du fils d'Ariston dans sa première jeunesse, les autres, tels que Diogène de Laerte, pretendent qu'elle eut lieu seulement après la mort de Socrate. Aristote ne semble pas favorable à cette dernière opinion lorsqu'il insinue que Platon avait de très bonne heure (ἐκ νέου) subi l'influence de Cratyle et des doctrines d'Héraclite, et que cette influence servit pour ainsi dire de base à son système des idées. Quoiqu'il en soit, Cratyle que Socrate, à la fin de sa vie traitait de jeune homme (p. 122) ne pouvait avoir entendu directe-

ment les leçons d'Héraclite, mort très vraisemblablement avant la naissance de Socrate. Platon ne le désignant pas comme un étranger, nous induit lui-même à conclure qu'il était Athénien : par conséquent c'était un homme qui dans le mouvement d'idées qui s'était emparé d'Athènes à son époque, s'était passionné pour les livres d'Héraclite et devait passer pour un partisan de sa doctrine philosophique. C'est ce qui fait que dans le dialogue, Cratyle appuie sur des opinions d'Héraclite, son explication de l'origine des mots ; mais il ne s'en suit pas que cette explication eut déjà fait l'objet des méditations d'Héraclite lui-même. D'ailleurs il suffit de l'étude du dialogue en question pour se convaincre que si Platon avait connu la doctrine d'Héraclite par l'intermédiaire de Cratyle, il était loin de l'avoir acceptée. On ne peut donc s'empêcher de considérer l'insinuation d'Aristote à l'égard de son maître comme dépourvue à la fois de bienveillance et de justesse. D'ailleurs la doctrine que, suivant Aristote, Platon aurait empruntée d'Héraclite, étant précisément celle qui amène dans le dialogue la mention du nom de ce dernier philosophe, sans prétendre que Cratyle, qui avait conversé avec Socrate, n'ait point eu de rapports d'études avec Platon, je ne puis m'empêcher de voir dans le passage d'Aristote, plutôt une allusion satyrique au dialogue qui nous occupe, qu'un renseignement dont l'histoire de la philosophie puisse faire usage avec une entière confiance.

Dans un passage du commencement, Socrate parle d'une démonstration de la *Rectitude des noms*, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, que le sophiste Prodicus aurait eu l'habitude de donner à prix d'argent. Nous examinerons plus tard la valeur de cette expression d' ὀρθότης : nous verrons dans quel sens il faut l'entendre ; pour le moment, je me contente de faire remarquer qu'aucune dénomination

ne peut prêter davantage à l'équivoque. S'il s'agissait de la propriété des expressions et de la convenance de l'emploi des mots reçus dans le discours, on ne pourrait s'expliquer autrement, et ce que nous savons de Prodicus nous persuade que ce sophiste n'avait pas d'autre prétention que de démontrer, comme les Rhéteurs, les principes de l'art de bien dire. D'ailleurs, après cette mention fugitive de Prodicus, il n'est plus question ni de lui ni de ses démonstrations dans le reste du dialogue, qui ne roule, du moins en apparence, que sur la science des étymologies: le nom de Prodicus, pas plus que celui d'Héraclite, ne nous fait donc pas connaître contre quelle sorte d'adversaires Socrate nous est représenté dans cette circonstance, comme ayant engagé le combat.

Or il n'y a pas d'explication possible de cette expression vague, ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, et par conséquent de l'objet du dialogue, si le caractère des interlocuteurs n'est point connu. Nous devons donc nous occuper d'abord de la mise en scène, si essentielle à l'intelligence des dialogues de Platon. Ce philosophe met trois personnages en présence, Hermogène et Cratyle d'une part, Socrate de l'autre. Les deux premiers ont engagé une discussion qui a jeté l'un d'entre eux, Hermogène dans un étrange embarras. Jusqu'à ce jour, il s'était imaginé que les mots dont la langue se compose, étaient le résultat d'une pure convention: c'est ce qu'il avait soutenu à d'autres en bien des occasions différentes. A ses yeux, le nom juste d'une chose était celui qu'on lui donnait: qu'un changement intervint, et qu'on prit l'habitude de se servir d'un mot au lieu d'un autre, le dernier en usage ne valait pas moins que le précédent et l'on avait la liberté de pratiquer à cet égard ce que chacun fait pour les esclaves dont il change les noms selon son caprice. C'est

qu'en effet, toujours suivant l'opinion d'Hermogène, les noms ne possèdent aucune valeur qui leur soit naturelle, et ils n'ont de loi d'existence que la coutume, οὐ γὰρ φύσει ἑκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων.

Cependant Cratyle est venu le troubler dans cette sécurité, et il a commencé par l'inquiéter sur la légitimité de son propre nom d'Hermogène, prétendant qu'à aucun prix et quand tous les hommes seraint d'accord sur ce point, ce nom ne pouvait lui appartenir. Ce qui accroissait l'embarras d'Hermogène, c'est que cette chicane n'atteignait pas tous les noms propres indistinctement. Socrate, suivant Cratyle, avait le droit de s'appeler Socrate, Cratyle lui-même était bien et justement nommé, le reproche d'inéxactitude ne portait que sur le nom d'Hermogène. Mais pourquoi cette différence? pour prix de toutes ces questions, Hermogène n'avait obtenu que des réticences et des énigmes proposées avec le ton de l'ironie, accompagnées d'un air de réflexion intérieure, qui laissait croire que si Cratyle eut voulu s'en donner la peine, il lui aurait été facile d'amener Hermogène à reconnaître son erreur. C'est pourquoi celui-ci a recours à Socrate, il le fait juge du différent, et veut savoir son avis sur la question proposée.

La dialogue a cent-vingt-deux pages dans l'édition de Bekker, et ce n'est qu'à la quatre-vingt-quinzième que Cratyle intervient dans la discussion : jusque là il reste auditeur du débat, sans y placer une seule parole. Socrate ne lui demande pas même quelle est sa manière de voir; il le charge seulement de rassurer Hermogène sur la chicane qui lui est faite à propos du droit de porter son nom. Hermogène était le frère du riche Callias : dans la division de l'héritage paternel, il n'avait reçu qu'une part très

inégale, et sa pauvreté faisait contraste avec la fortune de Callias. Socrate suppose donc une plaisanterie dans la chicane dont le nom d'Hermogène est l'objet: si comme ce nom semble l'indiquer, il eut été de la race d'Hermès, le Dieu son père l'eut sans doute mieux avantagé du côté des biens de ce monde: cela se dit, sans que Cratyle ajoute un mot de consentement ou de résistance, et il en est de même de la discussion qui s'engage immédiatement après.

Voici, il faut en convenir, une singulière erreur de méthode; l'opinion d'Hermogène et celle de Cratyle sont en présence: l'un croit que les mots n'ont d'autre origine et par conséquent d'autre valeur que la convention: l'autre pense au contraire qu'il existe pour les mots une valeur propre, naturelle et fondamentale; il n'a fait pressentir sa manière de voir à Hermogène qu'avec un air de mystère, et devant Socrate il s'enferme dans un silence encore plus profond. Cependant Socrate, sans paraître avoir besoin de connaître les raisons sur lesquelles se fonde l'opinion de Cratyle, entre immédiatement en discussion, et laisse à la suite à décider si ses idées se rencontreront avec celles de l'adversaire d'Hermogène, ou si en combattant des objections qu'il suppose, il se sera trouvé avoir réfuté d'avance le système de Cratyle. Si l'on avait voulu procéder régulièrement, n'était-ce pas une nécessité de mettre d'abord les opinions de Cratyle en regard de celles d'Hermogène, de demander à l'un dans l'exposition de ses motifs, l'ouverture que l'autre avait montrée de son propre mouvement, afin de n'être pas exposé à combattre des idées imaginaires en laissant debout celles contre les quelles Hermogène était venu se heurter dès l'abord?

On est donc obligé d'admettre que Cratyle avait des raisons pour garder le silence, et que Socrate en avait

aussi pour ne pas le presser d'en venir à une explication de son système. Si c'était en vertu de *l'obscurité* propre à son prétendu maître que Cratyle se fut enveloppé de ces ombres, Socrate n'eut pas manqué de le railler à ce sujet, et l'on ne comprendrait pas le motif qu'il aurait eu de s'abstenir de toute plaisanterie contre Héraclite et ses partisants, lui qui ne ménageait guère les autres philosophes: mais je me suis déjà expliqué sur l'importance que pourrait avoir cette affiliation de Cratyle à l'école du σκοτεινός. La question reste donc intacte, et nous avons toujours à chercher la sorte d'adversaires que Cratyle représente dans le dialogue, et contre lesquels Socrate engage le combat.

Socrate, dans sa carrière de polémique s'était choisi trois catégories d'adversaires, les rhéteurs parcequ'ils corrompaient le jugement, les sophistes parcequ'ils outrageaient la raison, le parti religieux parcequ'il rabaissait l'idée de la divinité et méconnaissait la voix de la conscience: il suffit de lire le *Gorgias*, quant aux rhéteurs et le *Protagoras* quant aux sophistes, pour reconnaître que ni les uns ni les autres, ne s'occupaient de la science des étymologies: et l'allusion très fugitive qu'on rencontre dans le Cratyle relativement à Prodicus de même que d'autres plaisanteries du même dialogue qui portent sur les paralogismes favoris de Protagoras, ne suffiraient en aucun cas pour démontrer que Socrate les eut choisis cette fois l'un et l'autre pour objet de sa critique.

Il nous reste à démontrer que c'est le parti religieux dont Cratyle est ici le représentant et sur lequel portent les coups de Socrate; mais à propos d'une démonstration si difficile et probablement si longue, c'est le cas d'emprunter à Socrate l'allusion qu'il fait directement ici à un vieux proverbe : qu'en fait de science, les belles choses

sont les plus malaisées à atteindre, παλαιὰ παροιμία ὅτι χαλεπὰ τὰ καλά ἐστιν ὅπῃ ἔχειν μαθεῖν. Dans une recherche de cette nature, on ne peut donc nous demander pour le moment que d'établir une vraisemblance suffisante en faveur d'une opinion à laquelle ne préparent, j'en conviens, ni le second titre, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος, sous loquel le dialogue en question est généralement connu, ni les développements même de ce dialogue, consacrés exclusivement à ce qu'il semble à la formation des langues.

Si je rapprochais dès ce moment du Cratyle les notions incomplètes et jusqu'ici mal expliquées qui nous sont parvenues sur le rôle que jouait une certaine étude du langage dans la préparation aux cérémonies de la grande initiation à Eleusis, j'aurais besoin, dès à présent, pour me faire comprendre, de développements qui seront mieux à leur place quand les principales difficultés du Cratyle déjà suffisamment expliquées pourront servir à l'intelligence des choses même dont, malgré leur obscurité, il me faudrait dès ce moment invoquer le témoignage. Je me bornerai donc à une remarque beaucoup plus superficielle. Parmi les noms dont Socrate recherche l'étymologie, le plus grand nombre appartient aux dieux, ou à des êtres et à des idées personnifiées dans le culte public de la Grèce. Pour expliquer les noms de ces dieux, le philosophe est obligé d'entrer dans l'examen des propriétés qui appartiennent aux divinités elles-mêmes: et le *critérium* qu'il invoque repose tout autant sur les lois de la justice et de la morale que sur celles de la critique grammaticale ou littéraire. Or le parti religieux accusait Socrate d'introduire de nouveaux Dieux, et ses recherches hardies qui s'étendaient à la substance même de la religion dominante avaient quelque chose de suspect dans la bouche

d'un homme aussi en renom d'impiété. J'en conclus donc provisoirement qu'un dialogue de Platon où la religion est mise en jeu doit avoir contenu quelques unes des attaques contre le parti religieux qui furent la cause de la haine de ce parti contre Socrate, et de la persécution qui amena son supplice.

Mais ces attaques, on le comprend d'avance sans que j'aie besoin de le dire, ne pouvaient être ouvertes comme celles qui avaient les rhéteurs et les sophistes pour objet. On avait dans cette circonstance affaire à plus forte partie. Le gouvernement d'Athènes ne souffrait pas la discussion publique sur les matières religieuses et quand bien même la loi eut été muette à ce sujet, le sentiment public, tranchons le mot, la superstition aurait suffi pour comprimer l'expression franche des opinions contraires à la religion établie. Seize ans seulement avant la mort de Socrate (415—399) Diagoras avait été condamné à mort sur une accusation d'*Athéisme*, et il faudrait savoir en quoi consistait l'*Athéisme* de ce philosophe pour comprendre ce que cette négation des Dieux pouvait avoir de comparable et de contraire aux opinions de Socrate. Celui-ci ne niait point qu'il y eut un Dieu, tant s'en faut! Il admettait même les Dieux de la patrie, et sous ce point de vue, l'apologie qu'il présenta devant ses juges, fut sincère: mais il prétendait épurer la croyance des Athéniens, et cette épuration était la ruine des dogmes soutenus par le parti religieux: on me pardonnera de m'exprimer d'avance d'une manière aussi affirmative sur un point controversé: car il me serait difficile de m'avancer dans cette recherche, si l'on ne me permettait pas quelques assertions prématurées au moins à titre d'hypothèses. C'est du reste un fait certain que Socrate a péri pour un crime caractérisé contre la religion et quelque

mépris que nous inspirent ses accusateurs, il est bien difficile d'admettre que leurs griefs fussent entièrement calomnieux. Nous n'éprouverions pas nous même un penchant si décidé pour Socrate, s'il n'eut été dans le fait, la victime d'une religion fausse, et le martyr d'une vérité qui devait conduire à la vraie religion.

C'est sous le mérite de ces observations préliminaires que je demande d'être autorisé à réserver le jugement qu'il faut faire de la plaisanterie relative à Prodicus. « Ce n'est pas une petite affaire, dit Socrate, que de « savoir en quoi consistent les noms. Si je m'en était rap- « porté à Prodicus, qui soutient que pour cinquante drach- « mes, il ne laisse rien à désirer sur ce sujet, et si j'avais « payé de ce prix cette démonstration victorieuse je serais « tout prêt à t'en faire part et la rectitude des noms n'au- « rait plus pour toi de mystères: mais quoi! je me suis « contenté de la démonstration à une drachme par tête, et « c'est pourquoi je suis resté dans mon ignorance.» Εἰ μὲν οὖν ἐγὼ ἤδη ἀκηκόη παρὰ Προδίκου τὴν πεντηκοντάδραχμον ἐπίδειξιν, ἣν ἀκούσαντι ὑπάρχει περὶ τοῦτο πεπαιδεῦσθαι, ὥς φασιν ἐκεῖνος, οὐδὲν ἂν ἐκώλυέ σε αὐτίκα μάλα εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος· νῦν δὲ οὐκ ἀκήκοα, ἀλλὰ τὴν δραχμιαίαν. Οὔκουν οἶδα πῇ ποτὲ τὸ ἀληθὲς ἔχει περὶ τῶν τοιούτων. Je ne doute pas en effet que Socrate n'ait à l'arrivée de Prodicus, partagé la curiosité des Athéniens, et qu'après avoir donné une drachme pour assister à une séance préliminaire et générale il n'ait jugé que les idées d'un sophiste ne valaient pas la peine qu'on en donnât cinquante pour les connaitre; car Platon était d'une exactitude rigoureuse dans les noms propres, les allusions et les traits de mœurs. Mais en rappelant une circonstance de sa vie, Socrate a pu glisser une allusion à quelque fait plus important, et comme il y avait à Eleusis

deux sortes de mystères, les grands et les petits, on peut soupçonner que Socrate s'était contenté de l'initiation la plus simple et la plus générale, et que, de propos délibéré, il ne s'était pas rangé du bord de ceux qui pouvaient prétendre à en savoir plus long que le vulgaire sur les mystères de la religion. Cette supposition est impossible, si l'on admet avec M. Lobeck, qu'il n'y avait absolument pas de doctrine religieuse dans les mystères, mais si j'avais admis un seul instant cette conclusion négative de *l'Aglaophamus*, j'aurais perdu tout courage à entreprendre la recherche qui fait l'objet de ce travail: je demande donc qu'on me concède provisoirement cette seconde hypothèse, que la religion des Athéniens en général, les mystères d'Eleusis en particulier, avaient pour base une doctrine et des dogmes, et je me charge de convertir cette supposition en certitude.

§.—12. Cependant, avant de prononcer son dissentiment contre un système dans lequel on attribuait aux mots une valeur propre et même divine, Socrate a besoin d'établir sa position, et de la distinguer de celle d'Hermogène pour lequel le langage n'est qu'une pure convention. Il entreprend donc, à sa manière, la réfutation d'une proposition aussi absolue et il ne lui est pas difficile de faire voir que les langues reposent sur un fondement certain et participent de la nature réelle de tous les êtres. Il y a une vérité et un mensonge; le bien se distingue du mal, la sagesse et la folie ont leurs caractères également reconnaissables et ces appréciations ne portent pas seulement sur les choses, πράγματα, elles s'appliquent de même aux actions (πράξεις); tel est le résumé d'une assez longue argumentation, dont il semble inutile de remarquer si tous les termes sont absolument exacts. Je ne trouve ici à vrai dire, qu'une observation à faire, et la

voici : tout ce verbiage est si peu en rapport avec l'importance des objets dont il traite, qu'on ne peut s'empêcher de penser que Platon l'a mis dans la bouche de son maître, uniquement afin d'établir l'opinion que le sujet du Cratyle n'était pas une question de langue et de grammaire. Quoique l'opinion eut fait baisser prodigieusement le crédit des hommes et du parti qui avaient exigé la mort de Socrate, le disciple avait, pour sa propre sécurité des ménagements à garder. Il peint au vrai la situation lorsqu'il met dans la bouche de Socrate des explications incomplètes, et des insinuations plutôt que des attaques ouvertes; mais quand bien même les choses ne se seraient pas ainsi passées, il eut encore, par des considérations personnelles, donné à ses idées moins de décision et de clarté que ne l'aurait exigé une critique franche et directe.

Je ferai encore remarquer que, pour réfuter l'opinion d'Hermogène, Socrate a soin de lui faire avouer qu'il ne pourrait garder une telle conviction, sans se rendre à la doctrine de Protagoras, qui soutenait que *l'homme est la seule mesure de toute chose*, πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ou sans adopter la proposition d'Euthydème que *tout est de même à la fois et toujours pour tout le monde*, πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί. Ce sont là des propositions immorales et absurdes que le philosophe n'a cessé de combattre avec énergie dans sa guerre contre les sophistes. Avec la doctrine de la pure convention en fait de langage on y arrive directement; que si, par une autre voie, celui-là même qui attribue aux mots une valeur propre laissait voir une aussi déplorable négation des fondements de la certitude, ce serait pour Socrate un adversaire semblable sous un autre déguisement; nous prions le lecteur de ne pas perdre de vue la pierre d'attente que nous venons encore de poser.

S'il n'y avait pour la constitution du langage, d'autre règle qu'une convention arbitraire, tellement qu'il fut au pouvoir, non seulement des peuples, mais des individus, de changer la valeur des mots, l'art de la parole serait certainement le plus impuissant à remplir convenablement sa destination. Un tisserand qui veut fabriquer une étoffe fine ou grosse, de soie ou de laine, a soin de se pourvoir d'une bonne navette appropriée à son dessein; il la commande au menuisier, et celui-ci, se guidant sur le besoin dont on lui a fait part, exécute suivant une idée de perfection relative l'objet qu'on réclame de lui. Les hommes qui, au moyen du langage, s'enseignent les uns les autres ressemblent au tisserand; le *nom* est dans leurs mains un instrument, ὄργανον; Ils s'en servent comme le tisserand de la navette, pour démêler les fils de leurs propres pensées et pour en composer leurs discours (τὴν κρόκην καὶ τοὺς στήμονας συγκεχυμένους διακρίνομεν, p. 13) pour obtenir ce *nom*, si nécessaire à l'expression de leurs pensées ils s'adressent à un ouvrier habile, qui, de l'aveu même d'Hermogène (ἆρ' οὐχὶ ὁ νόμος δοκεῖ σοι εἶναι ὁ παραδιδοὺς αὐτά; p. 4. et p. 5. οὐ γὰρ φύσει ἑκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενὶ, ἀλλὰ *νόμῳ* καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων.) ne peut être que le législateur, νομοθέτης; sans contredit le plus rare de tous les ouvriers qui puissent se rencontrer parmi les hommes, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται.

Je m'efforce de donner toute la régularité possible au raisonnement que Platon a mis dans la bouche de Socrate; il n'a pas dépendu de moi qu'il ne trouvât une assimilation plus juste que celle du *nom*, ὄνομα, dans la bouche du *maître*, διδασκαλικὸς, avec l'*outil*, ὄργανον, dans la main de l'ouvrier. Le *nom* est une partie, ou comme dit le philosophe, *la plus petite partie du discours*, (ἔστιν οὖν λέγεις λό-

γου σμικρότερον μόριον ἄλλο ἢ ὄνομα p. 7). Tandis que la *navette*, ne fait point partie de l'étoffe. Mais enfin le *nom* peut-être envisagé à la fois, et comme une partie du discours et comme l'*instrument*, qui sert à démêler les idées: en ce sens l'assimilation avec la navette ou tout autre outil, est acceptable. Mais que dire de l'irrégularité que j'ai maintenant à signaler? Le maître est un ouvrier comme le *tisserand* qui a recours pour obtenir une navette, à un autre ouvrier, le menuisier; celui-ci quand il veut mener à bien son travail, consulte le tisserand, de même que le *constructeur de navire*, a recours à la direction du *pilote*, de même que *le fabricant d'instruments de musique* se guide sur les conseils du *musicien*. Si l'assimilation était parfaite, ainsi que le philosophe l'a présentée, l'ouvrier appelé législateur, νομοθέτης, devrait faire des *noms*, sans s'appuyer sur l'expérience de la sorte d'ouvrier qui se sert des *noms* comme d'un outil, et que le philosophe a appelé le *maître* διδασκαλικός. Il n'en est point ainsi pourtant, et à la place du *maître*, nous trouvons pour *surveillant de l'ouvrage du législateur* (νομοθέτης . . . ἐπιστάτην ἔχοντος, p. 18), un autre personnage, le *dialecticien*, διαλεκτικὸς, ainsi nommé parcequ'il sait l'art d'*interroger* et de *répondre*. (τὸ δὲ ἐρωτᾷν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν; p. 18). Le διαλεκτικὸς, dialecticien, ou plutôt homme de conversation, est-il le même que le διδασκαλικὸς? et en effet la faculté de bien interroger et de bien répondre convient également bien au διδασκαλικὸς, surtout si l'on se souvient que le philosophe n'a pas désigné ainsi un enseignement *ex cathedra*, mais la faculté et le besoin qu'ont les hommes de s'instruire mutuellement par le moyen du langage (ἆρ' οὖν διδάσκομέν τι ἀλλήλους. p. 13). Si Platon n'a pas marqué cette identité, une omission aussi peu régulière

peut bien avoir eu pour objet de dissimuler une conclusion qui se retrouvera sans doute à la fin du dialogue, c'est qu'en définitive le langage étant un résultat du besoin n'a pu avoir pour auteurs que ceux qui en éprouvaient la nécessité, c'est à dire l'homme lui-même et l'homme seul, sauf à celui-ci à recourir pour former les mots, au type éternel de toutes les choses et de toutes les actions.

Ce n'est même qu'en se mettant à ce point de vue de l'invention humaine du langage qu'on peut se rendre compte du raisonnement par lequel le philosophe réfute un des arguments dont Hermogène avait fait usage pour justifier son opinion. Aux yeux de ce dernier, la preuve que le langage n'est fondé que sur une pure convention, c'est que quand on compare, non seulement les idiomes des barbares avec celui de la Grèce, mais encore les dialectes helléniques entre eux, on reconnaît que des mots très différents ont été appliqués à l'expression des mêmes idées (οὕτω δὲ καὶ ταῖς πόλεσιν ὁρῶ ἰδίᾳ ἑκάσταις ἐνίοτ' ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς κείμενα ὀνόματα, καὶ Ἕλλησι παρὰ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας καὶ Ἕλλησι παρὰ βαρβάρους. p. 8.) à quoi le philosophe répond, qu'il en est de ces différents mots pour une seule et même idée comme de la différence des matériaux employés à l'exécution d'un outil: peu importe au tisserand, qui commande une navette et au menuisier qui l'exécute que cet instrument soit fait de tel ou tel bois, pourvu qu'il réponde à sa destination, et de même, peu importe que soit chez les Grecs, soit chez les Barbares, un mot se compose de tels ou tels éléments, pourvu qu'il exprime bien l'idée à laquelle il se rapporte. De ce que les Barbares s'expriment autrement que nous, il ne faut pas en conclure que les législateurs qui ont fait notre langue aient été inférieurs aux autres, (οὐκοῦν οὕτως ἀξιώσεις καὶ τὸν νομοθέτην τόν τε ἐνθάδε καὶ τὸν ἐν τοῖς Βαρβάροις, ἕως ἂν τὸ τοῦ

ὀνόματος εἶδος ἀποδιδῶ τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἐν ὁποιαισοῦν συλλαβαῖς, οὐδὲν χείρω νομοθέτην εἶναι τὸν ἐνθάδε ἢ τὸν ὁπουοῦν ἄλλοθι: p. 19). Ce raisonnement qui décèle quoiqu'on en puisse dire, dans Platon un sentiment élevé de la philosophie des langues, montre partout l'activité de l'homme dans un mouvement libre qui exclut toute idée d'une institution directe de la part d'êtres supérieurs à notre nature. C'est donc sans préjudice de ses objections contre ce qu'on pourrait appeler *démiurgie* divine du langage, que Socrate peut conclure son examen de l'opinion d'Hermogème, en lui disant: « L'invention des « noms n'est donc pas, comme tu le crois, quelque chose « d'indifférent, et on aurait tort de l'attribuer à l'igno- « rance et au hasard, aussi Cratyle a-t-il raison quand « il soutient que les noms ont une valeur propre et na- « turelle, et que pour qu'ils soyent bien faits, il faut « un artiste capable de se rendre compte de chaque idée, « et d'y rapporter les lettres et les syllabes.» Κινδυνεύει, ὦ Ἑρμόγενες, εἶναι οὐ φαῦλον, ὡς σὺ οἴει, ἡ τοῦ ὀνόματος θέσις, οὐδὲ φαύλων ἀνδρῶν οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων· καὶ Κρατύλος ἀληθῆ λέγει λέγων φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι καὶ οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὂν ἑκάστῳ καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τιθέναι εἴς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς (p. 19).

Hermogène ne se tient pas tout-à-fait pour convaincu; forcé de céder au raisonnement de Socrate, il attend pour se désider que celui-ci lui ait démontré en quoi consiste cette certitude propre et naturelle des noms à laquelle on suppose que s'est conformé l'institution du langage; ἀλλὰ δοκῶ μοι ὧδε ἂν μᾶλλον πεισθήσεσθαί σοι, εἴ μοι δείξειας ἥν τινα φῆς εἶναι τὴν φύσει ὀρθότητα ὀνόματος: (p. 19). Ne croirait-on pas que Socrate qui, jusqu'ici avec une

certaine diffusion (laquelle d'ailleurs, à ce qu'il semble, lui était assez familière) avait suivi la voie du raisonnement, va continuer sans en sortir, la démonstration commencée. Mais non: il tergiverse, il s'excuse sur sa prétendue ignorance. Ἐγὼ μὲν, ὦ μακάριε Ἑρμόγενες, οὐδεμίαν λέγω, ἀλλ' ἐπελάθου γε ὧν ὀλίγον πρότερον ἔλεγον ὅτι οὐκ εἰδείην, ἀλλὰ σκεψοίμην μετὰ σοῦ (p. 19). Depuis qu'il avait entrepris de réfuter le préjugé d'Hermogène, il parlait sérieusement, sauf une certaine manière captieuse qui, dans les discussions attribuées à Socrate, témoigne à la fois de l'enfance de la dialectique, de l'argutie propre au génie des Grecs et de l'empire des sophistes. Ici, il reprend avec une affectation très sensible, le ton de l'ironie. «Tu veux savoir, dit-il, en quoi consiste cette « propriété naturelle des noms dont tu conviens désormais « qu'il est impossible de contester l'existence. Le meilleur « moyen de recherche serait de s'adresser à ceux qui s'y « entendent, en leur donnant bien de l'argent et en les « remerciant par dessus le marché. Ces gens sont les so- « phistes envers lesquels ton frère Callias a montré tant « de générosité, et c'est pour cela qu'il en sait si long « aujourd'hui. Puisque l'héritage paternel est devenu le « partage de ton aîné, tu n'as pas d'autre ressource que « de lui arracher, s'il se peut, à force de prières, ce grand « secret de la valeur propre des noms qu'il n'a pas dû « manquer d'apprendre de Protagoras.» Ὀρθοτάτη μὲν τῆς σκέψεως, ὦ ἑταῖρε, μετὰ τῶν ἐπισταμένων, χρήματα ἐκείνοις τελοῦντα καὶ χάριτας κατατιθέμενον· εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ σοφισταὶ, οἷς περ καὶ ὁ ἀδελφός σου Καλλίας πολλὰ τελέσας χρήματα σοφὸς δοκεῖ εἶναι. Ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἐγκρατὴς εἶ τῶν πατρῴων, λιπαρεῖν χρὴ τὸν ἀδελφὸν καὶ δεῖσθαι αὐτοῦ διδάξαι σε τὴν ὀρθότητα περὶ τῶν τοιούτων, ἣν ἔμαθε παρὰ Πρωταγόρου. (p. 20.) Qu'on ne prenne pas au pied de la

lettre cette dernière insinuation. Protagoras avait tout appris à Callias pour son argent, et une question ardue comme celle de l'origine du langage devait se trouver implicitement résolue dans cette science universelle dont les sophistes tenaient boutique et marchandise. La réponse naïve d'Hermogène (car ce personnage se montre toujours fidèle à son caractère, et ces nuances de comédie sont un moyen agréable dont Platon se sert merveilleusement pour arriver à son but) cette réponse, dis-je, prouve que ce qu'insinue Socrate, par rapport à Protagoras, n'est qu'une affaire de plaisanterie. « Tu voudrais « dit-il, que moi qui n'admets pas comme vrais les princi- « pes de Protagoras, j'accueillisse comme exacte la consé- « quence de ces principes. » Ἄτοπος μέντ' ἂν εἴη μου, ὦ Σώκρατες, ἡ δέησις, εἰ τὴν μὲν ἀλήθειαν τὴν Πρωταγόρου ὅλως οὐκ ἀποδέχομαι, τὰ δὲ τῇ τοιαύτῃ ἀληθείᾳ ῥηθέντα ἀγαπῴην ὡς του ἄξια. p. 20 (cf. p. 8. Ἤδη ποτὲ ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ἀπορῶν καὶ ἐνταῦθα ἐξηνέχθην, εἰς ἅ περ Πρωταγόρας λέγει, οὐ πάνυ τι μέντοί μοι δοκεῖ οὕτως ἔχειν). En donnant comme positives (par l'emploi de l'aor, ῥηθέντα) les conséquences relatives au langage du principe posé par Protagoras, Hermogène se laisse aller aux expressions de Socrate (ἣν ἔμαθε παρὰ Πρωταγόρου), mais puisque ce sophiste faisait de ses leçons une chose mystérieuse et qui ne se communiquait qu'au poids de l'or, Hermogène qui ne recevait pas les confidences de son frère, ne pouvait guère savoir si la science des origines du langage avait fait partie des révélations de Protagoras: aussi ne peut-on pas affirmer, à l'égard de ce sophiste, ce qui paraît positif quant à Prodicus (p. 4), et puisque ce qui a été dit de ce dernier prête à l'équivoque, quand bien même Protagoras aurait aussi traité des règles du langage, il ne s'en suivrait pas que ses leçons eussent compris

une solution quelconque de la question débattue entre Hermogène et Cratyle.

En attendant, voici la méthode de l'argumentation écartée, et nous sommes livrés aux hasards de l'empirisme. Hermogène a récusé l'autorité des sophistes auxquels Socrate n'avait sans doute pensé qu'à cause de la tournure mystérieuse que le désir de s'enrichir avait donné à leur enseignement, ce qui faisait ressembler leur procédé à celui que prenaient les adeptes des mystères (tels que nous supposons qu'était Cratyle. (p. 7), peut-être aussi, comme nous l'avons déjà fait entendre, parceque l'absence de certitude morale se faisait aussi bien sentir dans la doctrine des mystères que dans les propos des sophistes (p. 10). Cependant le philosophe voyant Protagoras écarté par la répugnance d'Hermogène, au lieu d'aller directement à la source où nous supposons que Cratyle avait puisé ses convictions, propose de consulter les poëtes. «Si tu n'as pas confiance aux sophistes, dit-il, il faut recourir à Homère et aux autres poëtes» ἀλλὰ, εἰ μὴ αὖ σε ταῦτα ἀρέσκει, παρ' Ὁμήρου χρὴ μανθάνειν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ποιητῶν. Ici je prie le lecteur de faire bien attention à la marche que le philosophe fait suivre à son interlocuteur. On ne comprendrait pas en effet comment Socrate pourrait chercher dans les poëtes les principes philosophiques de l'origine du langage, s'il n'y avait dans le Cratyle qu'une question de linguistique. Ce serait au moins singulièrement étendre les termes de la proposition suivant laquelle, au dire de quelques enthousiastes de l'antiquité, les poëmes d'Homère auraient formé la source et l'encyclopédie de toutes les sciences. Mais ce qui serait exagéré, s'il ne s'agissait que du langage, devient plus vraisemblable au point de vue de la religion. On trouve, dès avant Socrate, l'opinion établie chez les Grecs que les

poëtes avaient été les véritables instituteurs religieux de la nation : et chose remarquable ! les hommes les plus jaloux de l'autorité des dogmes et des rites ne paraissent avoir trouvé aucune inconvenance dans une manière de voir qui faisait dépendre, sinon l'existence même des Dieux, au moins l'idée que s'en faisait l'imagination des Grecs, de l'invention libre et capricieuse d'un ou de plusieurs individus. Résultat qu'il est impossible d'admettre, à moins qu'on ne suppose les poètes eux-mêmes dominés par des croyances, des dogmes et des symboles préexistants, qu'ils ne faisaient que présenter d'une manière attrayante et originale. Dans un âge postérieur, on poussa bien plus loin cette idée de l'influence des poëtes et surtout d'Homère, sur la religion. Le chantre d'Achille divinisé lui-même fut considéré comme l'auteur d'inventions dignes de l'adoration des hommes, et de là sortit un essai de religion toute poëtique, dont on peut retrouver la trace, et dans l'histoire de Caracalla, (singe maladroit d'Aléxandre, qui ne devait pas l'entendre tout-à-fait ainsi) et dans les *Héroïques* de Philostrate. Mais quand cette tentative fut risquée au profit d'un culte en décadence, le vieil édifice des croyances payennes était déjà en pleine dissolution, et la prétention à un dogmatisme rigoureux n'était plus, pour les hommes instruits, qu'une affaire d'éducation.

Au temps de Socrate au contraire, il était impossible qu'on eût d'Homère et des poëtes une pareille idée. Sans doute leur influence sur la forme chez les Grecs avait été prépondérante, et l'on sait quelle fut pour cette nation l'importance de la forme. Mais la question principale est de savoir jusqu'à quel point Homère, en obéissant à l'inspiration poëtique, s'était tenu en dehors de la religion, et tout nous parte à croire qu'il en était de sa do-

cilité à cet égard comme de celle qu'il a certainement montrée par rapport aux traditions des temps héroïques. Il a embelli ces traditions, sans les inventer; et d'un autre côté trouvant déjà établie une expression symbolique des dogmes religeux, il a profité de ces symboles pour enrichir sa poësie. Homère n'est donc pas un instituteur religieux: mais la religion a profité de l'accroissement de beauté que ce poëte avait donné à sa forme extérieure. C'est ainsi que cette religion, de *barbare* qu'elle était, devint Hellénique : la nation donna une préférence décidée à cette forme poëtique des idées religieuses et l'on a pu dire ainsi, non sans raison, que la figure des Dieux de la Grèce était l'œuvre d'Homère et des autres poëtes.

Je sens ce qu'il faudrait de développements pour donner à ces propositions le caractère de l'évidence. Je ne pourrais m'y livrer sans m'éloigner de l'objet particulièr de ce travail. Il me faut donc encore une fois demander au lecteur la permission d'établir comme une hypothèse ce dont plus tard je m'engage à fournir une démonstration suffisante. Un argument qui ressortira de l'étude seule du Cratyle suffira pour asseoir l'opinion des juges non prévenus. S'il est prouvé, comme j'en ai la certitude, que la composition de la langue témoigne de l'influence d'un système religieux, identique au fond à celui dont la défense a motivé la persécution contre Socrate, il faudra bien qu'on admette que ce système était antérieur à Homère qui a fait usage de cette langue, et dès lors, quand on trouvera dans ce poëte des récits d'un caractère analogue à ceux qui se liaient certainement à la doctrine des mystères, on ne sera plus tenté de dire, comme tant de critiques des temps modernes : Les mystères ont emprunté à Homère. On reconnaîtra comme nous qu'Homère a suivi la doctrine des mystères.

me d'Ilion n'était, pour ainsi dire, qu'une satrapie du royaume d'Assyrie, la voie que j'indique conduirait peut-être à la solution du problème.

Mais le philosophe est bien loin d'une pareille recherche : il n'a en vue, on le verra bientôt, qu'une transition qui le fasse entrer par une voie détournée dans l'exposition du système préconisé par Cratyle. Les doubles noms, et surtout la circonstance qu'il y en a qui passent pour appartenir à la langue des Dieux, sont de nature à faire croire un moment à Hermogène qu'on pourrait bien trouver là une solution du problème de la rectitude des noms. Il est bien évident que, si les Dieux désignent un fleuve, une colline ou un oiseau d'une certaine manière, ce nom qu'ils emploient doit être le plus exact et le meilleur. Toute la question est de savoir si en effet ces noms appartiennent à la langue des Dieux et, sur ce point, Socrate et Hermogène n'en savent pas plus long l'un que l'autre ; aussi le philosophe, après avoir alléché son interlocuteur, lui propose-t-il d'abandonner cette recherche par le motif que c'est là une matière au dessus des forces de l'un et de l'autre : ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως μείζω ἐστὶν ἢ κατ' ἐμέ τε καὶ σὲ ἐξευρεῖν (p. 21).

Mais il y a dans Homère d'autres doubles noms que ceux à propos desquels il est question de la langue des Dieux, comme, par exemple, quand le poëte parle du fils d'Hector et d'Andromaque. Si l'on a recours au texte original on n'éprouve pas le moindre embarras à comprendre l'intention du poëte, mais aussi serait-il difficile d'en tirer des conclusions à perte de vue, comme le philosophe va bientôt le faire. Au livre VI, vers 403, il est dit qu'Hector avait donné à son fils le nom de Scamandrius, sans doute en l'offrant au fleuve de sa ville natale, mais que les Troyens, par reconnaissance des services immenses

qui leur étaient rendus par ce héros, avaient substitué à ce nom de Scamandrius celui d'Astyanax, qui veut dire *le roi de la ville,* car, ajoute le poëte, Hector était considéré comme le seul rempart de la cité,

Τὸν ῥ' Ἕκτωρ καλέεσκε Σκαμάνδριον, αὐτὰρ οἱ ἄλλοι
Ἀστυάναχτ'· οἶος γὰρ ἐρύετο Ἴλιον Ἕκτωρ.

Au chant XXII, vers 507, Homère dit, comme pour plus de clarté, qu'Astyanax était un surnom ajouté par les Troyens au nom de Scamandrius,

Ἀστυάναξ, ὃν Τρῶες ἐπίκλησιν καλέουσιν·
Οἶός γάρ σφιν ἔρυσο πύλας καὶ τείχεα μακρά.

Ainsi, point d'équivoque. Scamandrius est le vrai nom du fils d'Hector, ce nom lui a été imposé par son père, les Troyens y ont ajouté un surnom, reportant par un sentiment d'espoir et de reconnaissance sur le fils la qualification dont le père s'était rendu digne. Maintenant voyons l'usage qu'en fait notre philosophe. Les doubles noms donnés par les Dieux et par les hommes semblent lui remettre tout à coup en mémoire le double nom du fils d'Hector; il se garde bien de rappeler textuellement les deux passages où il en est question; il s'assure, au contraire, qu'Hermogène n'en a conservé qu'un souvenir assez vague, οἶσθα γὰρ δή που ταῦτα τὰ ἔπη ἐν οἷς ἔνεστιν ἃ ἐγὼ λέγω; et, profitant de cette incertitude de mémoire, il lui présente Scamandrius et Astyanax comme deux noms dont le second a été substitué au premier par les Troyens. Les noms les plus exacts sont ceux qui sont donnés par les personnes les plus sages; les hommes sont évidemment plus sages que les femmes; si les Troyens, qui sont des hommes, ont dit Astyanax, ce sont les femmes de Troie qui ont du dire Scamandrius; par conséquent le nom d'Astyanax est le plus juste, ce qui se dé-

montre d'ailleurs par le commentaire que le poëte lui même en a donné; il était convenable que le fils du sauveur de la ville fut appelé *roi de cette ville* défendue par son père, διὰ ταῦτα δή, ὡς ἔοικεν, ὀρθῶς ἔχει καλεῖν τὸν τοῦ σωτῆρος υἱὸν Ἀστυάνακτα, τούτου ὃ ἔσωζεν ὁ πατὴρ αὐτοῦ (p. 23). Et Socrate s'amuse d'avoir ainsi embrouillé le pauvre Hermogène. Cela est possible, disait celui-ci. «Mais quoi, « reprend Socrate? Pour mon compte je n'y comprends « rien, mon cher Hermogène; et toi es tu plus avancé?— « Pas davantage. ΕΡ. Φαίνεταί μοι. ΣΩ. Τί δή ποτε; Οὔ γάρ πω οὐδ' αὐτὸς ἔγωγε μανθάνω, ὦ Ἑρμόγενες· σὺ δὲ μανθάνεις; ΕΡ. Μὰ Δί', οὐκ ἔγωγε. Eh bien, reprend Socrate, j'ai l'idée que le nom même d'Hector est de l'invention d'Homère, car il a la même signification que celui d'Astyanax; et tous deux ressemblent bien à des noms Grecs. Ἄναξ et Ἕκτωρ, en Grec, sont deux noms qui conviennent à des rois. Quand on est le roi, Ἄναξ, d'une chose, ou en est aussi le possesseur, Ἕκτωρ. L'idée de la puissance conduit à l'idée de la possession, Δῆλον γὰρ ὅτι κρατεῖται αὐτοῦ, καὶ κέκτηται, καὶ ἔχει αὐτό. Et là dessus le philosophe fait avouer à son docile interlocuteur qu'il pourrait bien avoir deviné une partie de l'opinion d'Homère sur la rectitude des noms. Peu importe, d'ailleurs, la différence qui existe dans la physionomie de ces deux noms, Hector et Astyanax, car la même idée peut être exprimée par des syllabes tout à fait différentes; peu importe une lettre ajoutée ou retranchée, pourvu que domine dans le nom l'indication de l'essence propre à la chose qu'il exprime. Εἰ δὲ ἐν ἑτέραις συλλαβαῖς ἢ ἐν ἑτέραις τὸ αὐτὸ σημαίνει, οὐδὲν πρᾶγμα οὐδ' εἰ πρόσκειταί τι γράμμα ἢ ἀφῄρηται, οὐδὲν οὐδὲ τοῦτο, ἕως ἂν ἐγκρατὴς ᾖ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι. C'est ce qu'on voit clairement par les noms des lettres de l'alphabet; il n'y en a que quatre que l'on désigne

simplement par le son qu'elles représentent, l'ε, l'υ, l'ο et l'ω ; toutes les autres, voyelles et consonnes, ont des noms surchargés de lettres étrangères à cet objet ; mais, pourvu qu'on y retrouve la valeur essentielle de la lettre que ce nom exprime, le but est atteint et l'esprit doit être satisfait. Voyez, par exemple, le βῆτα, sauf le premier caractère, tout le reste est un ornement que l'auteur des noms y a ajouté. Les ornements permis peuvent bien avoir pour les gens sans instruction, τῷ ἰδιωτικῶς ἔχοντι, l'inconvient de donner le change sur l'identité des idées, quand on a attribué divers noms à un seul et même objet : par exemple Astyanax et Hector n'ont de commun que la lettre τ, et le mot d'Ἀρχέπολις qui pourrait servir à rendre la même pensée n'a pas même avec les précédents ce point léger de ressemblance, Mais celui qui connaît la valeur des noms est comme le médecin à qui les teintures et les parfums qu'on ajoute aux remèdes ne sauraient empêcher d'en discerner la présence ; il ne considère que la valeur des mots ; les lettres ajoutées, substituées, retranchées, ne font aucune impression sur son esprit. Peu lui importe même que l'idée soit exprimée au moyen d'éléments absolument différents des premiers. Οὕτω δὲ ἴσως καὶ ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων, τὴν δύναμιν αὐτῶν σκοπεῖ, καὶ οὐκ ἐκπλήττεται εἴ τι πρόσκειται γράμμα, ἢ μετέπειτα, ἢ ἀφῄρηται, ἢ καὶ ἐν ἄλλοις παντάπασι γράμμασίν ἐστιν, ἡ τοῦ ὀνόματος δύναμις.

Nous voici, je pense, dans le vrai de la question. On soupçonne qu'Homère a donné aux héros Troyens des noms Grecs ; c'est incontestable pour le surnom d'Astyanax ; quant à Hector la chose est plus douteuse. Il est même difficile, sur la foi du philosophe, de ranger le mot Ἕκτωρ parmi les substantifs qui dans la langue grecque veulent dire possesseur ; mais, du moins, en supposant

qu'Hector ait appartenu en effet à la langue Grecque, l'étymologie suivant laquelle on propose d'y reconnaître, d'abord le verbe κτάομαι, puis le verbe ἔχω, n'a rien de trop extraordinaire, surtout quand on part, à priori, comme le fait Platon, du rapprochement des noms d'Astyanax et d'Hector. Ἄναξ exprime surtout l'autorité et le pouvoir ; ἔχω et κτάομαι, la possession et la richesse ; on pourrait donc considérer ces deux noms Ἄναξ et Ἕκτωρ, comme exprimant une même idée, sans identité dans les éléments du langage. Mais si, quant aux idées, on confond la puissance et la possession (car, sans cela, pourquoi rapprocher comme on l'a fait Astyanax d'Hector), si κτάομαι dont l'élément essentiel est un κ, ne semble pas différer de ἔχω où le χ prédomine, je ne vois pas aussi pourquoi l'on n'aurait pas le droit de comparer le sens d'ἄγω, qui est le principal dans Ἄναξ (ἄγω, ἄνα), avec celui d'ἔχω qui est certainement le primitif de κτάομαι ; ἄγω dans le sens de conduire, implique une idée de mouvement, c'est pourquoi le philosophe a pu avoir le droit (p. 26) de comparer le nom d'Ἄγις, avec ceux de Πολέμαρχος et d'Εὐπόλεμος, en présentant ces trois mots comme des exemples choisis dans une catégorie où la variété des expressions n'empêcherait pas de reconnaître la présence de l'idée de *guerrier* et de *général*. Mais ἄγω ne signifie pas seulement *conduire* : il veut dire aussi, *ramener sur soi-même*, par conséquent *embrasser*, et sous ce dernier aspect il est l'équivalent d'ἔχω, ou plutôt c'est une simple variante d'une racine qui s'exprime par une des trois lettres du même organe γ, κ, χ, quelles que soient d'ailleurs les voyelles au moyen desquelles on exprime ces consonnes, quelles que soient aussi les consonnes accessoires, les augments, les désinences qui se joignent au radical, ainsi ἔχω, κτάομαι, Ἕκτωρ, ἄγω, Ἄγις, Ἄναξ.

Les racines fondamentales qui ne reposent que sur une seule lettre, ne se bornent pas à une seule acception; nous avons déjà vu la nuance qui sépare Ἅγις d'Ἄναξ ; que si l'on prend le mot ἀκέω, *guérir*, on aura pour le même radical une signification nouvelle et c'est ce que semble insinuer le philosophe quand il cite le nom poëtique d'Ἀκεσίμβροτος avec celui de ἰατροκλῆς comme des expressions variées de l'idée de *médecine*.

Les observations que je viens de présenter sont loin de s'offrir avec le même ordre et la même régularité dans le texte du dialogue ; mais le lecteur attentif les y retrouvera toutes plus ou moins nettement exprimées, et j'ose dire d'avance qu'elles renferment dans un même exemple tous les principes les plus essentiels de la doctrine dont Cratyle est le représentant. Les explications tortueuses, entremêlées de raisonnements singuliers et facilement réfutables, sont en quelque sorte le type sur lequel le philosophe va désormais se régler pour exprimer sans trop de danger des idées qui ne sont pas, d'ailleurs, les siennes. Ainsi Platon qui avait voyagé en Orient pouvait très bien connaître la véritable origine du nom des lettres alphabétiques chez les Grecs. Ces noms, d'ailleurs, trahissent beaucoup plus clairement que d'autres mots qu'il signalera plus tard, une origine étrangère, et la manière dont on désignait les lettres a pu être pour les Grecs en grande partie conventionnelle, sans préjudice de la constitution générale de la langue. Mais Platon qui savait probablement très bien que les trois dernières lettres de βῆτα n'étaient pas des éléments ajoutés à plaisir par l'instituteur des mots, n'ignorait pas non plus que dans le mot ἀκέσιος, par exemple, il n'y avait d'essentiel, pour l'intélligence de l'expression, que les deux premières lettres, ou même seulement que la seconde. Il a donc préféré à un exemple

sérieux et certain un exemple ridicule et plus que contestable. Si c'est là vraiment, comme je le pense, sa manière d'enseigner, ne la lui contestons pas, et tachons seulement d'en profiter.

C'est une opinion singulière que de prétendre qu'Homère aurait inventé les noms de ses héros et les aurait composés avec des éléments empruntés à la langue Grecque, et l'on ne peut vraiment accepter une témérité dont la conséquence serait d'effacer toute trace d'un élément historique dans les traditions poëtiques de la Grèce. Mais si parmi ses traditions il y en a eu d'entièrement factices et si les esprits d'une certaine école ont traité les véritables comme si elles étaient artificielles, des soupçons s'élévent dans mon esprit à propos d'un étrange raisonnement que le philosophe a entremêlé à ses réflexions sur les noms d'Astyanax et d'Hector. Un objet quelconque produit naturellement son semblable; de même qu'un lion naît d'un lion, un cheval d'un cheval, un héros doit naître d'un héros, et (ce qui est plus contestable, mais le philosophe l'ajoute) un roi doit naître d'un roi. Tant que cette succession d'êtres semblables se continue, on a bien le droit de varier les expressions qni désignent chacun d'eux ; mais quelle que soit la diversité des éléments qu'on y emploie, tous ces mots serviront à l'expression d'une seule et même idée ; nous aurons ainsi des généalogies de rois, *Hector*, *Astyanax*, *Archepolis*, des généalogies de guerriers, *Agis*, *Polémarque* et *Eupolème*, des généalogies de médecins, *Acésimbrote*, *Iatroclès*, *etc*, des généalogies même d'hommes distingués par leur piété, *Théophile*, *Mnésithée*. Cet enchaînement naturel n'est dérangé qne lorsqu'à un père succède un fils qui ne lui ressemble pas, comme si d'un cheval naissait un veau, ou d'un taureau un poulain, d'un roi un sujet, d'un brave un lâche, d'un homme pieux un

impie ; ce qui se produit alors ce sont des monstres, et pour ces productions anormales il faut des noms qui rappellent leurs propriétés et non celles de leurs pères.

Ici le philosophe me paraît avoir en vue un double objet, d'abord de caractériser les généalogies qu'on rencontre à chaque pas dans les poëtes et chez les logographes et dont il serait bien difficile d'affirmer la constante authenticité. Loin de là, on dirait qu'un grand nombre ont été composées à plaisir et dans un but difficile à déterminer. Je trouve suspecte, pour mon compte, la multiplication des petits royaumes sur un sol aussi étroit que celui de la Grèce, et quand bien même l'indépendance primitive de toutes ces monarchies imperceptibles serait un fait constaté, on se demande comment la tradition orale, sur un sol bouleversé par tant de révolutions et où les races en se succédant s'étaient exclues les unes les autres, aurait pu conserver tant de détails d'une physionomie insignifiante, en égard surtout à l'air de famille de la plupart des noms usités dans la Grèce ; je crois, en effet, que, malgré l'absence des monuments écrits, la tradition a conservé assez fidèlement le souvenir d'un certain nombre de monarchies et la succession de quelques maisons royales. Cette fidélité se reconnaît, non seulement à l'importance des événements, mais encore à la diversité des caractères et des faits. C'est ainsi que je considère comme bien fondée, indépendamment des embellissements de la poësie, l'histoire de la monarchie des Pélopides ; et cette histoire est celle qui fournit le plus grand nombre de traits à l'épopée.

D'un autre côté nous connaissons maintenant par l'Orient des documents où la même divinité est invoquée successivement sous plus de cent noms divers, et qui présentent quelque chose de semblable, sous ce rapport, aux litanies de

notre culte. Si l'on réfléchit aux rapports étroits qui existaient chez les Grecs entre les héros et les Dieux; si l'on se rappelle aussi que les rois de l'Orient, images de la Divinité, portaient des noms semblables à ceux de la divinité elle même, il sera facile de reconnaître dans certaines listes des dynasties primitives de la Grèce, qui ont laborieusement occupé, au commencement de ce siècle, les restituteurs de l'histoire des temps héroïques, une ressemblance frappante avec les litanies des Dieux de l'Orient. On ferait ainsi avec les seules invocations des noms d'Osiris, telles que le rituel funéraire des Égyptiens les fournit, des listes royales à défrayer vingt monarchies, telles que celles de Sicyone et de Phliunte. La tendance de l'esprit mythologique des Grecs les ayant toujours portés à donner la forme historique à l'exposition des dogmes religieux, il est assez probable que beaucoup des prétendues généalogies qui nous sont parvenues ont l'origine que je viens d'indiquer. On les reconnaît, ce me semble, à leur uniformité, à l'absence d'événements pour les personnages qui s'y rapportent, à l'analogie des idées qui ont fourni les noms dont elles se composent. Et c'est par la provenance de ces documents et par l'usage qu'on en faisait dans une intention mystique que j'explique l'insistance mise par notre philosophe à parler comme il l'a fait de l'uniformité des généalogies.

Il est vrai que celles qui avaient un fondement historique ne se prêtaient pas aussi commodément à cet emploi purement religieux; mais dans les mystères on ne se bornait pas à chanter les louanges des Dieux; ces Dieux avaient leur histoire, toute remplie de discordes, de crimes contraires à la nature, et de meurtres. Ce n'était pas un reflet de l'imperfection humaine sur la nature divine, c'était l'expression du dogme rendue sensible par des

images empruntées à la vie de l'homme. Et sous ce rapport, les histoires tragiques des maisons royales dont le souvenir avait survécu et qui avaient servi d'aliment à la poësie, ressemblaient aux récits mystiques qui se rapportaient aux Dieux. De là la facilité qu'on eut, avec le parti pris de tout rapporter à la religion, à noyer en quelque sorte les traditions des temps héroïques dans l'océan des récits mythologiques. C'est ainsi que, pour nous servir de l'expression employée par Platon, quand on rencontra des monstres dans ces histoires, c'est à dire des caractères fortement contrastés avec ce qui précédait et avec ce qui devait suivre, l'école mystique ne recula pas devant la difficulté et fit rentrer, bon gré malgré, ces réalités dans le cercle de ses conceptions. Si un jeune homme avait tué son père, comme on le raconte d'OEdipe; si un fils avait baigné ses mains dans le sang de sa mère, ainsi qu'Oreste, pour venger un père outragé; ces crimes étaient de ceux qui figuraient dans la religion à l'état de symbole pour rendre quelque contradiction des phénomènes naturels, et l'histoire d'OEdipe et d'Oreste rentrait ainsi, sans obstacle, dans les figures de la religion. Déjà, n'en doutons pas, sous apparence de héros, Astyanax et Hector, avec les attributs que l'analyse de leurs noms révèle, nous ont montré des Dieux de l'ordre le plus élevé. Il en sera de même de la famille des Pélopides. Le nom, divin en apparence, de ce personnage d'*Oreste*, va nous établir en plein dans le domaine de la religion. Il se pourrait que le nom d'Oreste fût exact, soit que le choix de ce nom ait été le résultat du hasard, soit que quelque poëte ait eu l'intention d'exprimer ainsi le caractère bestial, sauvage et montagnard (ὀρεινὸν) de sa nature.—Ainsi, à moins que la généalogie ne soit factice, ce n'est pas du tout la même chose que de ranger à la suite: *Théophile*, *Mnésithée*,

Eusèbe etc. ou de désigner successivement des chevaux par les mots de ἵππος, ἄλογον, κάββαλος. — Mais il ne convient pas encore à Platon de distinguer les noms propres des substantifs ; il aime mieux poursuivre l'insinuation qu'il a déjà faite, que les noms des héros dont les généalogies se composent pourraient bien être forgés par les Grecs, comme celui d'Hector. Et en effet il va tâcher de démontrer que les noms des héros expriment leur caractère, à la façon de la plaisanterie sur le nom d'Hermogène, (p. 5). Ex. : Ὁ Ὀρέστης κινδυνεύει ὀρθῶς ἔχειν εἴ τέ τις τύχῃ ἔθετο αὐτῷ τὸ ὄνομα εἴτε καὶ ποιητής τις, τὸ θηριῶδες τῆς φύσεως καὶ τὸ ἄγριον αὐτοῦ καὶ τὸ ὀρεινὸν ἐνδεικνύμενος τῷ ὀνόματι. L'exemple est singulièrement choisi : car l'étymologiste est forcé de traverser deux intermédiaires, θηριῶδες, ἄγριον pour arriver au caractère *montagnard*, ὀρεινὸν, d'Oreste. Mais d'abord, le philosophe est fidèle à la règle qu'il a posée (p. 24) relativement à la valeur de certaines lettres, comparativement aux autres ; dans Ὀρέστης, il n'y a de communes avec ὄρος que les deux premières lettres, ὄρ, et d'ailleurs, il faut que le lecteur s'accoutume aux inductions les plus forcées, dont est prodigue la doctrine dans laquelle Socrate s'est insinué peu à peu.

Le choix du nom d'Oreste va d'ailleurs s'expliquer par une autre raison. Rien de moins semblable à Agamemnon qu'*Oreste* son fils; *Agamemnon* lui-même ne ressemblait pas à *Atrée*; ces héros constituent pourtant une seule et même généalogie. — Nous verrons plus tard si ce n'est pas une invitation à ne pas insister sur le caractère moral des héros dont le philosophe paraissait naguère se préoccuper.

Si la *force* (δύναμις) des noms des héros n'est point dans l'appréciation morale de leurs caractères, si les vices et les vertus peuvent se succéder au sein de la même famille, sans qu'il y ait pour cela interversion dans l'ordre de

la nature, cette force doit consister dans une certaine propriété naturelle. Platon se propose-t-il pour but direct la recherche de cette propriété? Nous serons long-temps avant d'apercevoir la trace de cette intention. Il semble au contraire que le philosophe entre dans une véritable plaisanterie, en remontant la famille des Tantalides. Ce qu'il va dire d'Agamemnon, d'Atrée, de Pélops, de Tantale, n'est pas moins extraordinaire que ce qu'il a dit d'Oreste. En comparant *Astyanax* et *Hector*, il nous avait paru aller plus droit au but. Mais comme nous sommes prévenus que l'idée commune à tous ces noms peut être exprimée par des syllabes absolument différentes, ne craignons pas de nous lancer à sa suite, marchons au hasard comme il nous conduit, et recueillons seulement les matériaux d'un édifice que le philosophe se donnera peut-être plus tard la peine de construire.

28. J'observe d'abord que l'étymologiste, qui dans *Oreste* n'avait tenu compte que de la première syllabe, et qui avait paru considérer la fin du mot, εστης, comme une addition indifférente, procède autrement à l'égard du nom d'*Agamemnon*. Ici il distingue les deux premières syllabes Ἄγα, des deux dernières μέμνων. Mais il les lie par une signification commune empruntée à l'ordre moral: ἀγαστὸς κατὰ τὴν ἐπιμονήν. Μένω est pour nous un radical nouveau, mais nous avons déjà vu passer

Ἄν—αξ
Ἕκτωρ
Ἄγις.

L'intention de Platon serait-elle de rassembler chemin faisant les éléments de diverses familles de radicaux?

L'étymologie du nom d'*Atrée* va peut-être jeter quelque jour (p. 28) sur ce nouveau problème.—Atrée dérive à la fois

de ἀτηρὸς outrageant, et de ἀρετὴ, vertu. Quelle antiphrase! Et en même temps, remarquez que Platon se permet sans aucun scrupule la métathèse des consonnes qui composent le nom d'Atrée. Ainsi d'une part, le sens moral, malgré l'apparence, est tout-à-fait indifférent dans l'appréciation de ce nom, de l'autre la forme dissyllabique qui paraissait *concrète*, est divisible en deux radicaux distincts ατ et αρ; or, une fois que la métathèse est permise, que de Ατ-ρευς, on peut faire Αρ-ετη, n'est-on pas frappé de l'analogie matérielle du nom d'*Atrée* avec celui d'Oreste.

Ατ—ρευς.
Αρ—ετη.
Ορ—εστης.

Nous rangerons sous la rubrique Ατ

ΑΤ—ρεὺς,
Ὀρ—ΕΣΤΗΣ.

et sous la rubrique Ορ—Αρ

Ἀτ—ΡΕΥΣ.
ΌΡ—έστης

Dans cette hypothèse, le mot ἀτηρὸς, *outrageant*, paraissait suffisant pour expliquer moralement le caractère d'Atrée, mais afin de démontrer que l'épenthèse du σ ne place pas la désinence d'Ὀρ-έστης dans une catégorie particulière, l'auteur aura soin de joindre à ἀτηρὸς, outrageant, et à ἀτειρὴς, ἄτρεστος, audacieux, mot presque identique à Ορέστης, et dans lequel seulement le premier τ, qui était essentiel dans Ἀτρεὺς, paraît devenir épenthétique à son tour.

Cependant Platon poursuit sa marche en remontant la famille des Tantalides, sans nous avertir encore de l'intention qui le guide. Le nom de *Pélops*, fils de Tantale vient de πέλας, *près* et ὄψ, *oeil*. Il désigne celui qui ne *voit pas plus loin que le bout de son nez*, l'homme impré-

voyant, et effectivement, dans sa conduite avec Myrtile, Pélops a été *imprévoyant* etc. . . . premier exemple de cette explication des noms par les faits mythologiques, dont les poëtes et les autres écrivains de l'antiquité sont prodigues, sans doute par suite d'une influence et d'une autorité que nous n'avons pas su distinguer jusqu'à présent. Mais pourquoi torturer ainsi le fait mythologique, pour en tirer une détestable explication? Nous verrons plus tard si ce n'est pas pour indiquer les éléments constitutifs du nom de Pélops. Ajoutons donc provisoirement πελ et οπ, à la série des radicaux que nous connaissons déjà. Πέλας étant synonyme d'ἔγγυς—lequel appartient à la famille déjà déterminée par les noms d'Hector, Agis etc.—... les sens attachés au radical αγ, devront se retrouver dans le radical πολ. Quant au radical οπ, nous verrons bientôt s'en augmenter la famille.

29. *Tantale*, père de *Pélops*, est également très bien nommé. On peut expliquer son nom de deux manières— en rappelant ou la pierre suspendue sur sa tête, τανταλεία pour ταλαντεία, ou les malheurs qui accablèrent sa vie, τανταλος pour ταλαντος. Remarquez avec quelle affectation la racine ταλ est rappelée dans le Grec : ὧν καὶ τέλος ἡ πατρὶς αὐτοῦ ὅλη ἀνετράπετο καὶ τελευτήσαντι ἐν Ἅιδου ἡ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς κτλ. Nous nous contenterons pour le moment de l'abstraction de ce radical ταλ, réservant pour une autre occasion l'examen de l'autre radical ταν lequel appartient en propre à Jupiter.

Et en effet, Tantale n'est-il pas le fils de Jupiter? Nous sommes montés ainsi par une tradition insensible des noms pour ainsi dire historiques, (Oreste presque contemporain des Héraclides), à des noms de héros fabuleux (Tantale). Entre celui-ci et son père, quelle est la différence? —En attendant, nous voici arrivés pour la première fois

au nom désignant l'essence divine elle-même. Si Platon avait raisonné directement, traitant de la propriété des noms, il aurait distingué entre les substantifs et les noms propres, ce qu'il a évité de faire (p. 3). Parmi les substantifs, il aurait pris ceux dont le sens est le plus important et le plus général, et il aurait examiné si la valeur de ces substantifs ne se trouvait pas dans les noms propres des Dieux. Admettant que les noms de ce genre, examinés sous ce point de vue, *désignent la nature du dieu*, δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, nous avons donc eu raison de dire (p. 29) qu'il *appartenait aux noms de représenter la nature même des choses*, ὃ δὴ προσήκειν φαμὲν ὀνόματι, εἴῳ τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι; l'étude des noms des Dieux nous révèlera donc leur nature, et en ce sens les noms sont divins. Par conséquent, tout ce que nous avons vu jusqu'ici, n'est qu'une préparation détournée à l'examen d'une manière de voir qui n'est point propre à Socrate (p. 5, 19), sur laquelle Cratyle, partisan décidé de ces idées, ne s'exprime que d'une manière mystérieuse (p. 4), mais que Socrate a consenti à examiner en se mettant, quoique peu instruit du sujet, autant que possible dans le point de vue des autres. Mais bien que le philosophe ait procédé jusqu'à présent d'une manière inconséquente, ce qui a été dit chemin faisant sur les héros, l'examen préparatoire qu'on a fait de certaines racines, les règles qu'on a posées pour les abstraire, tout cela ne sera pas perdu, et pour compléter la pensée de Platon, nous serons obligés à chaque instant de puiser dans le passé.

Mais, quoique Platon soit réellement entré dans son sujet, ne nous attendons pas à avoir encore des explications complètes. Pour y parvenir, il nous faudra *surveiller* le texte avec une grande rigueur, comme l'étude des noms d'*Atrée* et de *Tantale* nous l'a déjà appris.

Le nom de Jupiter est *tout un discours*, ἔστιν οἷον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα (p. 29).

Ce nom qui est un, se divise néanmoins en deux, διείληπται δὲ δίχα ἓν ὂν τὸ ὄνομα. Après cette division faite, on s'est servi indifféremment tantôt d'une moitié (μέρει), tantôt de l'autre—Δία, Ζῆνα.

Si l'on rapproche ces deux moités, on trouvera l'explication la plus simple du nom de Jupiter, δι' ὃν ζῆν, et en effet, συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει. Cette interprétation est exacte: c'est Jupiter qui communique éternellement la vie à tous les êtres. Ce nom de Jupiter, s'il est un (ἓν ὄν), et forme une *crase* ou *réunion* (λόγος), doit donc renfermer en lui-même les deux formes que nous voyons partager entre Δία et Ζῆνα, et pourtant nous possédons la famille complète de chacun de ces deux noms:

Δις	Ζην
Διος	Ζηνος
Δι;	Ζηνι
Δια	Ζηνα

Mais Platon ne nous a-t-il pas avertis (p. 24) qu'une seule lettre pouvait contenir la valeur essentielle d'un mot ?— D'après ce principe, nous pouvons opérer sur la plus complète des deux formes, et distinguer la première consonne Ζ, du reste du mot ην—comme on a déjà vu dans l'analyse d'*Atrée* que la sifflante épenthétique n'affectait point le radical. Par conséquent de Ζ, il nous est permis defaire Δ ou Τ; or τ considéré isolément n'est-il pas le même que le radical Ατ, du nom d'*Atrée* et d'*Oreste* ? Quant à ην, Platon indique à plusieurs reprises son importance dans le nom de Jupiter (συντιθέμενα εἰς ἓν, ΕΝ ὂν τὸ ὄνομα). C'est donc *le chef de file* d'une famille, qui désigne *l'unité, l'existence.*

La distinction établie entre le radical Ατ, Αδ, et le radical Ηυ, Αυ, suffit-elle pour démontrer l'unité fondamentale de Διὸς et de Ζηνός? Il peut rester un scrupule au fond des esprits, surtout quand on se rappelle la forme latine (Ju—piter). Sans remonter jusqu'à la source orientale, qui fournirait un argument décisif, il est clair que la diphthongue ιο a son existence propre et distincte. Aussi Platon, loin de nier cette existence, a soin de lui laisser une place mystérieuse dans son analyse—δι' ὃν ζῆν ἀεὶ— *le principe de la vie qui pénètre partout, et dure toujours.* Entre le radical Ατ et le radical Αυ, la diphthongue qui est elle-même un radical, établit un *lien*, qui est la cause de la *consistance*, de l'*unité* et de la *durée*.

30. On a dû remarquer dans cette analyse du nom de Jupiter une tendance à élever l'idée qu'on doit se faire de cette divinité, et à la spiritualiser. La suite nous démontrera si cette tendance est sincère, ou si plutôt ce n'est point un voile dont l'espèce d'exégètes auxquels en ce moment Socrate a emprunté son langage, avaient l'habitude de couvrir leur pensée infiniment plus grossière et plus matérielle. En analysant le nom de *Cronos*, Socrate continue de suivre la même voie. *Cronos* exprime ce qu'il y a de plus pur dans l'intelligence, κόρος [non dans le sens de fils, mais dans celui de purification, de κορέω, καθαίρω) νοῦ. Pour nous convaincre que Platon n'a pas eu ici l'intention de donner une étymologie sérieuse du nom de Cronos, il suffit d'indiquer à l'avance l'explication toute différente qu'il proposera (p. 42) pour le même nom. Quel était dont le but du philosophe en s'engageant de plus en plus dans ce labyrinthe d'étranges étymologies? Si nous continuons de suivre le fil qui nous a guidés jusqu'à présent, nous démêlerons d'abord l'intention formelle de faire sentir dans le nom de *Cronos*, deux éléments qu'on en extrait

par le procédé jusqu'à présent usité : κρ-ονος fournit ainsi le radical κορ—que nous n'avons pas vu jusqu'à ce moment paraître, et le radical ον—qui jouait tout à l'heure un rôle important dans le nom de Jupiter. A cette notion Platon ajoute immédiatement la démonstration de l'identité du nom de Cronos et de celui de son père *Uranus*. Κρόνος id est κορος νοῦ. Οὐρανὸς ab οὐρανία, ὁρῶσα τὰ ἄνω. L'identité est comme on le voit complète, sauf le préfixe κ dans κορος. Mais quand un tel préfixe n'a point la valeur d'un radical entier d'après le principe établi, (p. 24, 25) il ne joue plus alors que le rôle d'une aspiration, ou même il est rejeté comme addition sans importance, d'après l'autre principe (p. 26) ὁ ἐπιστάμενος ... οὐκ ἐκπλήττεται εἴ τι πρόσκειται γράμμα. — Observez cependant par quel étrange raisonnement Οὐρανὸς est rapproché de Κρόνος. *Cronos* est ce qu'il y a de plus pur dans l'intelligence. —*Urania* a été ainsi appelée de ce qu'elle *contemple les choses d'en haut*, d'où vient l'intelligence.

Par conséquent, ce *ciel* d'où vient l'intelligence a été bien nommé *Uranus*. Le ciel lui-même regarde-t-il en haut? est-il identique avec *Uranie* qui le contemple? c'est là du *galimatias* volontaire, sauf la double intention que nous avons précédemment indiquée. Aussi Socrate va-t-il convenir qu'il parle comme un oracle.

Ici se trouve une incise de la plus haute importance. Remarquons d'abord la nouvelle interruption qui se présente dans l'ordre logique des idées. Nous avons vu qu'en commençant à traiter des noms des Dieux, le philosophe était pleinement dans son sujet. Le plus simple, après avoir examiné les noms de *Zeus*, *Cronos* et *Uranus*, serait donc de passer immédiatement aux autres divinités de l'ordre supérieur, afin de compléter les idées qu'on doit se faire de la valeur essentielle des noms divins. Mais sur

ce point délicat, Socrate s'est exprimé avec encore plus d'obscurité et d'étrangeté que sur le reste. Après avoir à peine touché les considérations matérielles, il s'est immédiatement lancé dans l'ordre des idées intellectuelles; et il a fini par se perdre volontairement dans son propre raisonnement. Parvenu à ce degré de confusion, il se rappelle qu'il a suivi jusqu'alors l'ordre généalogique en remontant depuis Oreste jusqu'à *Uranus*, et il s'excuse de ne pas aller plus loin dans cette voie, par un manque de mémoire, et parcequ'il a oublié quels sont *dans la généalogie* d'Hésiode les ancêtres d'*Uranus*, «ce serait, dit-il, « le moyen d'éprouver cette sagesse, qui vient de me « tomber je ne sais d'où, et de savoir si elle s'arrêterait « ou non».

31. Herm. « Il est vrai, Socrate, tu me parais parler *tout d'un coup*, comme un oracle, ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες ἐξαίφνης χρησμῳδεῖν.

Socr. « Je soupçonne que ce talent me vient d'Euthy- « phron, avec qui j'ai passé toute la matinée causant de ces « matières, et qui m'a rempli l'esprit de ses idées ».

Ainsi c'est le système d'*Euthyphron* que Socrate s'est peu à peu mis en mesure d'exposer.

Mais d'abord (p. 4) il s'agissait des oracles de *Cratyle*, Κρατύλου μαντείαν.

Puis (p. 5) Socrate s'était excusé à cause de la difficulté de la question: il avait proposé à Hermogène de chercher en commun.

Enfin (p. 19) après une apparence d'entrée en matière, il avait renouvelé ses aveux d'*ignorance*.

N'aurait-il pas été plus naturel d'établir d'abord que les idées en vertu desquelles raisonnait Cratyle n'étaient pas entièrement inconnues à Socrate, qu'elles avaient de l'analogie avec celles qu'Euthyphron lui avait développées

le matin même, qu'au moyen de l'expérience acquise auprès d'Euthyphron il lui serait possible d'exposer à Hermogène dans quel sens Cratylo envisageait la propriété des mots?

Quoiqu'il en soit, Socrate ne déclare cet emprunt fait à la doctrine d'Euthyphron que quelque temps après avoir commencé à en faire usage; il ne dit pas dans quelle proportion il l'a fait: « Il serait possible que son enthousias- « me n'eût pas seulement rempli mes oreilles d'une science « toute divine, mais que mon intelligence même en eût été « atteinte. » *Κινδυνεύει* οὖν ἐνθουσιῶν οὐ μόνον τὰ ὦτά μου ἐμπλῆσαι τῆς δαιμονίας σοφίας, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς ἐπειλῆφθαι. Pour aujourd'hui, il *continuera à en faire usage*, τὸ μὲν σήμερον εἶναι χρήσασθαι αὐτῇ, sauf demain à s'en débarrasser, et à s'en purifier comme d'un chose impure, ἀποδιοπομπησάμεθά τε καὶ καθαρούμεθα—en recourant soit à un *prêtre*, soit à un *sophiste*, εἴτε τῶν *ἱερέων* τις εἴτε τῶν *σοφιστῶν*.

Ainsi donc, dans les opinions développées par Socrate, sur la valeur et l'étymologie des noms, il y a une partie *sacrée*, une partie *sophistique*. En était-il de même dans le langage d'Euthyphron? C'est ce que Socrate ne nous dit pas. Mais le caractère éminemment superstitieux de ce personnage (voyez le dialogue qui porte son nom) doit nous faire présumer qu'il s'écartait le moins possible de la tradition sacrée, tandis que Socrate qui feint de ne connaître qu'imparfaitement et par une conversation du matin la doctrine d'Euthyphron, est exposé involontairement à mêler des opinions sophistiques, et par conséquent arbitraires, aux opinions orthodoxes. C'est pour cela qu'il aura besoin de se présenter devant le *prêtre* ou le *sophiste*, probablement devant tous les deux; devant le prêtre pour se justifier de la profanation commise en révélant des doctrines qu'on doit tenir secrètes, devant le sophiste pour

s'excuser de n'avoir pas employé la méthode de ses pareils avec l'habileté convenable.

D'ailleurs, ce n'est pas sans doute par pure inexpérience que Socrate rapporte mal les opinions d'Euthyphron et y mêle les arguties des sophistes. Voyez les précautions qu'il s'est cru obligé de prendre, non pour attaquer, mais seulement pour exposer la doctrine sacrée. Lorsqu'il a trouvé la trace de cette doctrine dans la bouche de Cratyle, il s'est bien gardé d'en indiquer l'origine : on aurait cru d'abord qu'il ne s'agissait que d'une dispute de grammaire ; peu à peu, après avoir protesté à deux fois de son ignorance, il s'est hasardé à traiter la question, et ce n'est qu'après un assez long développement qu'il avoue ne point parler en son propre nom, mais exposer les opinions d'Euthyphron. Cet Euthyphron, le plus superstitieux des Athéniens, et dans les superstitions duquel on n'aperçoit rien qui ne soit *Attique* et *régulier*, n'a pas d'opinions différentes de celles des *prêtres*. C'est donc la doctrine sacrée elle-même que Socrate se décide à exposer, quoique indirectement et avec un mélange d'opinions sophistiques, ne paraissant emprunter qu'à Euthyphron, (ou même à Homère p. 23), lui laissant en apparence la responsabilité de ses opinions, mais indiquant en même temps d'une manière suffisante, qu'Euthyphron n'est pour lui que l'*écho* d'une voix qui a toute l'autorité du législateur (cf: p. 14, l'équivoque volontaire sur ὄνομα et νόμος).

Quoiqu'il en soit, voici Socrate, de son propre aveu, engagé dans l'examen de la question de savoir si les noms ont une certaine propriété naturelle. Pour la résoudre, il faut, ce que le philosophe a évité de faire jusqu'alors, distinguer entre les noms substantifs et les noms propres, dont ici il indique très bien la nature fortuite et convenue, comme il avait déjà commencé de le faire.

32. Parmi les substantifs eux mêmes, *ceux qui se rapportent aux choses éternelles et à la nature,* τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα, *doivent avoir été établis avec un soin tout particulier,* ἐσπουδάσθαι γὰρ ἐνταῦθα μάλιστα πρέπει τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων: *peut-être même plusieurs viennent-ils d'une puissance plus haute et plus divine que celle des hommes,* ἴσως δ' ἔνια αὐτῶν καὶ καὶ ὑπὸ θεωτέρας δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐτέθη. Cette dernière phrase est la confirmation évidente de la valeur que nous avons attribuée à la doctrine d'Euthyphron.

Ce que nous appelons ici les *noms propres* par opposition aux substantifs, Platon l'a désigné ainsi: τὰ τῶν ἡρώων καὶ ἀνθρώπων λεγόμενα ὀνόματα (p. 31). Les noms des dieux appartiennent donc, dans la pensée du philosophe, à une autre catégorie, C'est qu'en effet les noms des Dieux sont des substantifs, comme l'a déjà insinué Platon, en substituant des explications tirées des rapports des êtres divins avec la nature, aux étymologies empruntées à la mythologie dès qu'il a passé des héros aux Dieux. Il suit de là que le mot qui désigne les Dieux en général ne doit pas être d'une nature différente de celle des noms propres des Dieux. Aussi, pour suivre l'ordre logique, le philosophe aurait-il dû faire précéder l'analyse du nom du maître des Dieux, par celle du mot Dieu, θεός. Mais Platon n'a pas seulement à démontrer le caractère substantif des noms des Dieux; dans les habitudes du langage religieux, les noms des héros perdent tout caractère individuel, et assument le caractère substantif—on s'en est déjà bien aperçu à travers le voile mythologique, dans l'étude des noms de la famille des Atrides. Platon va démontrer abondamment cotte vérité essentielle, selon le système sacré, en ménageant la transition des *Dieux* aux *Héros,* par l'analyse du nom des êtres de l'ordre intermédiaire, les *Démons.* Après avoir ainsi fait considérer les *Démons* et les *Dieux*

comme de purs aspects de la nature divine, il insinuera que les *hommes*, en tant qu'*âme* et *corps*, destinés à devenir *héros* après leur mort, sont absorbés à leur tour et se confondent dans la grande unité divine. Ce n'est qu'après cette excursion importante que Platon reviendra à l'interprétation des noms divins.

Au premier abord rien ne paraît moins satisfaisant que l'explication donnée par Platon du mot de Θεός.

« A mon avis, les premiers hommes qui ont habité la « Grèce, à l'exemple de la plupart des peuples barba- « res, n'ont considéré comme des Dieux que le soleil, la « lune, la terre, les astres et le ciel : et comme ils les « voyaient sans cesse se mouvoir en conséquence de cette « propriété ils leur ont donné le nom *Thei*, les coureurs, « d'après le verbe θεῖν, courir : plus tard ils ont étendu la « même dénomination à tous les autres Dieux dont ils se « formaient l'idée. »

Φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι οὓς περ νῦν οἱ πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅ τε οὖν αὐτὰ ὁρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ *θεῖν θεοὺς* αὐτοὺς ἐπονομάσαι· ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους πάντας ἤδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν.

Il semble étrange en effet que Platon, en dérivant θεὸς de θέω, n'ait fait ressortir, pour cette dernière racine, que le sens de *courir*, tandis qu'elle en offre d'autres, non moins applicables aux Dieux, tels que ceux de *voir*, de *poser* etc. . . . Est-ce une manière indirecte de nous rappeler l'étymologie déjà donnée (p. 30) du nom de Jupiter, Διός, δι' ὅν ? et en effet les idées de *course* et de *pénétration* sont très voisines.

D'un autre côté l'interprétation de Platon en rappelle

une d'Hérodote (II, 52) sur le même sujet, et l'on ne peut s'empêcher de penser que le philosophe a eu ici pour but de rappeler ce qu'avait déjà dit l'historien.

« J'ai entendu dire à Dodone, que dans les temps pri-« mitifs, les Pélasges qui sacrifiaient aux Dieux toute espè-« ce d'offrandes, les invoquaient collectivement sans at-« tribuer dans leur ignorance à aucun Dieu une dénomina-« tion particulière, et le nom qu'ils leur donnaient était « celui de θεὸς du verbe θεῖναι, parcequ'ils les considéraient « comme ayant établi l'ordre universel et la règle de tou-« tes choses. »

Ἔθυον δὲ πάντα πρότερον οἱ Πελασγοὶ θεοῖσι ἐπευχόμενοι ὡς ἐγὼ ἐν Δωδώνῃ οἶδα ἀκούσας· ἐπωνυμίην δὲ οὐδ' οὔνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτέων· οὐ γὰρ ἀκήκοεσάν κω. Θέους δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον.

La question est posée historiquement de la même manière par les deux écrivains; seulement Platon a choisi le sens de θέω absolument opposé à celui qu'avait adopté Hérodote. Celui-ci avait expliqué le nom des Dieux par la *stabilité*. Le philosophe l'interprête par le *mouvement*. A-t-il voulu indirectement critiquer et combattre l'opinion d'Hérodote? nous ne le croyons pas, nous pensons au contraire qu'il a complété l'assertion de l'historien en appliquant simultanément aux Dieux les idées de *stabilité* et de *mouvement*, idées diamétralement contraires, et qui pourtant sont exprimées l'une et l'autre par le radical θέω.

33. Dans l'examen du mot δαίμων, Platon semble abandonner la méthode qu'il a suivie depuis quelque temps, qui consiste dans la division des mots composés de plusieurs syllabes. Les δαίμονες ne sont pas autre chose que les δαήμονες, c'est à dire ceux qui savent, les *savants*, *sapientes*, les *sages*, et en effet, la *bonté* n'est autre chose que

la *science*: les *vrais sages* sont les *savants*; tout homme qui s'est distingué par sa *bonté*, et qui par conséquent a possédé la *sagesse*, devient après sa mort un véritable *δαίμων*; c'est la doctrine d'Hésiode et des autres poëtes, ὅσοι λέγουσιν ὡς, ἐπειδάν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν. Cette assertion est en effet prouvée par l'exemple d'Hésiode, lequel affirme que les hommes de l'âge d'or, ainsi nommés à cause de leur vertu, sont devenus après leur mort des *Démons souterrains, protecteurs des hommes pendant leur vie*. Cette transformation n'a point cessé: quiconque aujourd'hui s'est distingué par sa bonté, appartient encore au siècle d'or, οὐκοῦν καὶ τῶν νῦν οἴει ἂν φάναι αὐτὸν εἴ τις ἀγαθός ἐστιν, ἐκείνου τοῦ χρυσοῦ γένους εἶναι; par conséquent, il doit conserver ce privilége de devenir *Démon* après sa mort. Nous attachons, quant à nous, une très grande importance à la doctrine développée ici par Platon. Nous ne la croyons pas en effet particulière à Euthyphron ou à tout autre individu. Nous pensons, et nous pourrions prouver par beaucoup d'exemples, qu'elle était enseignée dans les mystères: et que là même, cette doctrine n'était que la conséquence d'une croyance générale, sur laquelle était fondé le culte des morts chez les anciens. C'est ce qu'insinue Platon quand il en appelle au témoignage d'Hésiode et des autres poëtes, il cherche à prouver, comme il l'a déjà fait à l'égard d'Homère, (p. 20. παρ' Ὁμήρου χρὴ μανθάνειν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ποιητῶν . . . ἢ οὐκ οἴει αὐτὸν μέγα τι καὶ θαυμάσιον λέγειν ἐν τούτοις περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος;) que les poëtes, dans leurs fantaisies les plus aventureuses, suivaient la croyance générale, et que loin d'être la source et le point de départ de cette croyance, comme paraît l'affirmer Hérodote (II. 53. οὗτοι δή εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι

τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες, καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες), ils n'ont fait que suivre et développer un thème déjà généralement établi. Ces points de doctrine ont, comme on le voit, une importance capitale : mais l'indication que Platon en fait ne préjudicie pas, selon nous, à la loi de division des mots poursuivie jusqu'ici par le philosophe : plus tard nous trouverons la preuve qu'il n'y a pas renoncé quant au mot δαίμων, et que le rapprochement établi entre ce mot et celui de δαήμων, a aussi pour objet de distinguer dans la composition, le radical δα—que nous avons déjà rencontré dans *Atrée*, *Zeus* et *Θεὸς* et le radical Hμ— Αμ— dont nous n'avons aperçu qu'une trace fugitive dans le nom d'Agamemnon (p. 28).

35. L'explication du mot de *Héros* va nous apparaître sous une face toute nouvelle. Cette explication, selon Socrate, ne *présente pas la moindre difficulté*, τοῦτο δὲ οὐ πάνυ χαλεπὸν ἐννοῆσαι . . . ἀλλ' οὐ τοῦτο χαλεπόν ἐστιν ἐννοῆσαι. Les héros sont des demi-dieux, ἡμίθεοι οἱ ἥρωες ; ils sont demi-dieux, parcequ'ils sont issus de *l'amour d'un dieu pour une mortelle ou d'une déesse pour un mortel*, πάντες δή που γεγόνασιν ἐρασθέντος ἢ θεοῦ θνητῆς ἢ θνητοῦ θεᾶς ; ils sont donc le *produit de l'amour*, δηλοῦν τὴν ἐκ τοῦ ἔρωτος γένεσιν ; or le nom des *héros*, ἥρωες, diffère excessivement peu de celui de l'amour, ἔρως, à l'ancienne manière attique, HEPOΣ. Cette étymologie vous paraît-elle peu satisfaisante ? en voici une autre toute préparée. Les héros étaient des sages (σοφοὶ, *sapientes*, *δαήμονες*, comme les *démons*) par conséquent des *Rhéteurs*, *de subtils dialecticiens*, ῥήτορες δεινοὶ καὶ διαλεκτικοὶ, habiles à interroger, ἐρωτᾷν ἱκανοὶ ὄντες ; εἴρειν est synonyme de λέγειν, *parler* ; d'après ce qu'on vient de dire, les héros, si on écrit leur nom à l'ancienne manière attique, étaient des *rhéteurs*, *des questionneurs*, ce qui assigne la même origi-

ne à la race des *rhéteurs* et des *sophistes*, et à celle des *héros*. Telles sont, selon Socrate, ces explications qui ne présentent aucune difficulté.

Nous avons ici, sous les yeux, un des nombreux exemples de l'ironie socratique, d'autant plus précieux à recueillir, que le ridicule déversé sur les rhéteurs et les sophistes, ces grands adversaires choisis par le maître de Platon, atteint aussi les prêtres dont Socrate prétend ici exposer la méthode confondue avec celle des *sophistes* (p. 31). Ce sont les *prêtres* qui ayant ainsi torturé la signification des mots, prétendent ensuite, grâce à l'autorité de leur parole, qu'on doit accepter sans discussion les interprétations qu'ils proposent. Mais au fond qu'a voulu Socrate ? rattacher tout simplement le nom des Héros au radical Ερ ou Ορ, l'un des plus importants de tous, et l'un de ceux que nous avons jusqu'ici le plus fréquemment rencontrés sur notre route. Nous en avons en effet signalé la présence dans

P. 27. Ὀρ—έστης avec la signification de *montagne* ὄρος

28. Ἀτ—ρεὺς sans signification précise

30. Οὐρ—ανὸς avec la signification de *voir* ὅρω

Κ-ρ-όνος dans le sens de καθαρὸς, pur κορέω

L'interprêtation de Ἥρως attribue au même radical deux autres sens: celui de *aimer* ἔρως ;

et celui de *parler* εἴρειν.

Enfin εἴρειν étant synonyme de λέγειν, il faut se rappeler que déjà Platon a insinué (p. 29) que λέγειν voulait dire rassembler, *legere*, *rassembler* ἔρειν

N'oublions pas non plus que ce n'est pas sans une intention sérieuse que Platon a comparé les Rhéteurs aux Héros. Le premier mot vient en effet de *parler* ῥεῖν synonyme de εἴρειν, radical du nom des *Héros*

Ainsi peu-à-peu le philosophe réunit les éléments dont se composent ces grandes familles de radicaux identiques,

aux sens variés et multiples, et dont doivent dériver tous les mots qui expriment les *éléments invariables et éternels de la nature*, τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα (p. 32).

36. On a déjà vu (p. 34) de quelle manière *l'homme* (ἄνθρωπος) rentre dans le cadre des êtres supérieurs que le philosophe s'est tracé. Fidèle à ce point de vue, Platon n'envisagera l'homme que dans ses rapports avec les *démons* et les *héros*; il distinguera, il exaltera chez lui la faculté qu'il a de se rendre compte, par la science, des objets dont il est entouré (p. 37) et qui tombent sous ses sens: Τὰ μὲν ἄλλα θηρία ὧν ὁρᾷ οὐδὲν ἐπισκοπεῖ οὐδὲ ἀναλογίζεται οὐδὲ ἀναθρεῖ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἅμα ἑώρακε—τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὄπωπε—καὶ ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τοῦτο ὁ ὄπωπεν. C'est dans l'existence de cette faculté supérieure que Platon cherchera l'explication du mot ἄνθρωπος, c'est à dire ὃς ἀναθρεῖ ἃ ὄπωπεν, *celui qui examine ce qu'il a vu*, définition qui convient particulièrement à l'initié, au σοφὸς, au δαίμων, à l'ἐπόπτης.

Mais pour en venir à cette interprétation, Socrate a été obligé de violenter les mots encore plus que dans ce qui précède. Aussi a-t-il eu besoin d'abord de se réfugier derrière l'autorité d'*Euthyphron* (v. p. 31). Hermogène n'aurait pas été capable de trouver à lui seul l'explication du mot ἄνθρωπος : il considère Socrate comme un guide sûr, à quoi celui-ci lui répond avec ironie: *tu te fies donc à l'inspiration d'Euthyphron?* τῇ τοῦ Εὐθύφρονος ἐπιπνοίᾳ πιστεύεις, ὡς ἔοικας, sur quoi il ajoute, qu'en vertu de cette inspiration, il lui *est venu une admirable pensée*, νῦν γέ μοι φαίνομαι κομψῶς ἐννενοηκέναι, et *qu'il risque, s'il n'y prend garde, de se trouver encore aujourd'hui plus habile que de raison*, καὶ κινδυνεύσω, ἐὰν μὴ εὐλαβῶμαι, ἔτι τήμερον σοφώτερος τοῦ δέοντος γένεσθαι. C'est avertir suffisamment le lecteur que l'explication devient de plus en plus alambiquée, et que celles qui suivront le seront encore davantage.

Nous touchons donc ici à l'extrême limite du terrain sacré, et nous n'aurons plus sous les yeux que l'application exagérée et aventureuse des principes en vertu desquels *l'école sacrée* prétendait retrouver dans les mots l'Essence des choses. Si l'application des ces principes était ici rigoureuse, peut-être le philosophe hésiterait-il à les énoncer aussi clairement: mais comme il convient de ce que cette application a d'extravagant dans la circonstance, il peut ironiquement montrer la liberté dont on usait pour réduire tous les mots à quelques éléments invariables ; c'est ainsi qu'à la faculté d'ajouter ou de retrancher des lettres, déjà indiquée p. 24, 25, 26, on joint ici celle de déplacer l'accent, καὶ τὰς ὀξύτητας μεταβάλλομεν: l'exemple de crase régulièrement tiré de Δίφιλος, est appliqué comme identique à cette autre crase étrange, ἄνθρωπος, ἀναθρεῖ ἃ ὄπωπε, enfin, l'on montre *comment d'une proposition entière, on parvient à faire un seul mot,* τοῦτο ἵνα ἀντὶ ῥήματος ὄνομα ἡμῖν γένηται· ἐκ γὰρ ῥήματος ὄνομα γέγονεν; procédé déjà indiqué à l'article de *Jupiter* (p. 29) *dont le nom est tout un discours,* ἔστιν οἷον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα (*).

(*) Note du manuscrit. — Ῥῆμα veut dire ici un verbe par opposition à ὄνομα, et non une proposition. J'avais adopté d'abord le sens indiqué par M. Cousin. Un examen plus attentif de ce passage m'amène à en donner la traduction suivante :

P. 36. «D'abord il faut faire cette remarque relativement aux « noms, que souvent nous y ajoutons des lettres ou en retranchons, « formant ainsi les noms à notre fantaisie, et nous donnant la même « liberté à l'égad des accents. Par exemple, prenant les mots Διὶ φίλος, « nous commençons à faire un nom φίλος du verbe (φιλεῖν), et de « l'autre mot nous retranchons l'ἰῶτα, puis de la syllabe intermé- « diaire dans Διὶ φίλος, (φί), qui était accentuée, nous faisons une syl- « labe grave, Δίφιλος.—C'est l'emploi de procédés semblables qui a « produit le mot ἄνθρωπος. On a retranché le second ἄλφα au verbe « αναθρεῖ, et la dernière syllabe (de périspoméne qu'elle était) « est devenue grave ἄνθρ. κ. τ. λ.»

Quoiqu'il en soit, il ne peut rester douteux que pour personne, pas même pour Platon, l'explication du mot ἄνθρωπος ne soit arbitraire. Platon a voulu voir dans *l'homme*, l'*initié*, et il a obligé le mot ἄνθρωπος de lui fournir les éléments propres à confirmer son opinion: en agissant d'après ce motif, il n'a pas oublié non plus que *l'initié* était *Démon* et *héros*: nous retrouvons en effet daus les éléments que le philosophe a tirés d'ἄνθρωπος, le nom déjà étudié d'*Atrée*—ἀν-αθρεῖ, et la partie la plus importante de celui de Pélops—ὄπωπε. Il faut recueillir avec soin ces éléments d'un problème dont nous trouverons plus tard la solution.

37. Dans l'ordre des idées que Platon est occupé à parcourir, il ne convient pas sans doute d'établir dans l'homme une distinction, de séparer son *âme* de son *corps* et d'assigner un rôle distinct à chacune de ces parties. Mais pour l'interlocuteur, étranger à la pensée du maître, l'étude des mots ψυχὴ, âme, σῶμα, corps, sont une conséquence naturelle de l'étude du mot ἄνθρωπος, par la raison *que nous distinguons l'âme et le corps de l'homme*, ψυχὴν γάρ που καὶ σῶμα καλοῦμεν τοῦ ἀνθρώπου. Socrate ne peut se refuser à admettre ce raisonnement, car il est conforme, à la conscience, qui est la base de sa méthode: quoiqu'en ce moment il avoue parler sous l'inspiration d'Euthyphron, il ne peut néanmoins se dépouiller complètement de lui-même. D'ailleurs on s'apercevra bientôt à la nature des explications qu'il va fournir, que le philosophe n'obéit plus si fidèlement à la méthode hiératique, La première interprétation qu'il propose pour le mot ψυχὴ est d'un caractère complètement arbitraire, et Socrate convient qu'elle est improvisée, ὡς μὲν τοίνυν ἐκ τοῦ παράχρῆμα λέγειν. Elle est basée sur ce que *l'âme étant dans le corps la cause de la vie, le principe qui lui donne la faculté de respirer et qui l'anime*, ἀνα-

ψῦχον; *dès que ce principe l'abandonne*, le *corps se détruit et meurt*. Mais Socrate aussitôt s'arrête: cette interprétation ne conviendra pas à Euthyphron, (p. 31, 36) il la trouvera *grossière*, φορτικόν. Elle est grossière, parceque *l'animation* qu'exprime le mot ἀναψύχω dérive du nom même de l'âme ψυχὴ, ce qui constitue une pétition de principe. Elle est grossière aussi, parcequ'elle ne suit pas la méthode de division des éléments dont les mots polysyllabiques sont composés. Aussi Socrate va-t-il proposer une seconde explication qui sera sans doute moins dédaignée par Euthyphron. Elle doit convenir à ce dernier sous deux rapports: 1°. parcequ'elle admet la division des éléments 2°. parcequ'elle renferme ce que les jurisconsultes appellent un *immò* du même radical. *L'âme est la cause de la vie et du* MOUVEMENT *de la* NATURE *de tout le corps, parcequ'elle relie le corps*, (l'empêche de tomber en dissolution,) *et le* CONDUIT: τὴν *φύσιν* παντὸς τοῦ σώματος, ὥστε καὶ ζῆν καὶ περιιέναι, τί σοι δοκεῖ *ἔχειν* τε καὶ *ὀχεῖν* ἄλλο ἢ ψυχή; ce nom, φυσέχη, convient donc à cette force qui *contient* et *dirige* le corps: καλῶς ἄρα ἂν τὸ ὄνομα τοῦτο ἔχοι τῇ δυνάμει ταύτῃ, ἣ φύσιν *ὀχεῖ* καὶ *ἔχει*, *φυσέχην* ἐπονομάζειν. De là cette *belle expression* de ψυχή: ἔξεστι δὲ καὶ ψυχὴν κομψευόμενον λέγειν.

Mais, d'un autre côté, cette interprétation s'éloigne peut-être de la méthode d'Euthyphron, en ce qu'elle n'est que l'application d'une opinion philosophique que Socrate attribue à son maître Anaxagore, qui appartient aussi à l'école Eléatique et suivant laquelle il existe *une âme qui ordonne et retient en l'embrassant la nature de toutes choses, le corps de l'homme compris*: καὶ τὴν τῶν ἄλλων ἁπάντων φύσιν, οὐ πιστεύεις Ἀναξαγόρᾳ νοῦν τε καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν; il peut se faire qu'ici, Socrate se montre plus *sophiste* ou *philosophe*

que *prêtre*, et si la doctrine qu'il professe a encore quelque chose de mystique, il faudra l'attribuer à une de ces écoles intermédiaires, qui, telles que la secte des Orphiques, s'efforçaient de combiner la tradition religeuse avec la liberté philosophique ; quoique d'ailleurs la doctrine à tendance spiritualiste de l'âme du monde se trouve formellement exprimée dans les textes religieux de l'Égypte. C'est ainsi que je crois pouvoir dissiper l'obscurité des passages suivants : Ἑρμ. Πάνυ μὲν οὖν, καὶ δοκεῖ γέ μοι τοῦτο ἐκείνου *τεχνικώτερον* εἶναι. — Σω. Καὶ γὰρ ἐστί· *γελοῖον* μέντοι φαίνεται ὡς ἀληθῶς ὀνομαζόμενον ὡς ἐτέθη.

Le *τεχνικώτερον* indique selon moi la fidélité à la méthode de division.

Γελοῖον, opposé au *κομψευόμενον*, me semble faire allusion au *papillon*, désigné par le même mot que l'âme, *ψυχὴ*, et symbole de l'âme dans une doctrine moitié mystique, moitié philosophique, dont on n'a pas jusqu'à ce jour clairement indiqué l'origine, et dont les monuments appartiennent presque tous à l'époque romaine. Quant à la manière d'attribuer à une idée grande et relevée, un symbole ridicule ou comique, γελοῖον, elle est du mystique le plus pur et le plus ancien et si Euthyphron avait admis les idées d'Anaxagore sur l'âme, il n'aurait fait aucune difficulté de reconnaître son symbole dans le *papillon*.

En laissant de côté l'obscurité qui résulte de la manière d'interpréter les idées morales et spiritualistes d'Euthyphron et de son école, la *proposition* (λόγος p. 29) φύσιν ἔχει καὶ ὀχεῖ, est encore défectueuse, en ce sens qu'elle laisse inexpliqué le mot φύσις ; mais peut-être cette lacune sera-t-elle comblée plus tard. — Quant au rapprochement de ἔχει, *tenet* et de ὀχεῖ, *vehit*, c'est une notion excellente, et *celui qui connait la force des mots*, ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων τὴν δύναμιν αὐτῶν, n'hésitera pas à comparer

le ἔχει et le ὀχεῖ du nouveau passage, avec l'ἔχει du nom d'Hector (p. 26) et l'ἄγω des noms d'*Astyanax* (ibid.) et d'*Agis* (ibid.).

38. La même méthode arbitraire et sophistique continue de présider à l'explication du mot σῶμα. Socrate produit d'abord des considérations purement philosophiques, à l'aide desquelles il cherche à interpréter le mot qui sert à désigner le corps. Suivant les uns (et leur opinion se trouve reproduite dans le Gorgias) *l'âme pendant la vie est comme ensevelie dans le corps, elle en est donc comme le tombeau,* σῆμα ; suivant d'autres, *le corps servant d'interprète aux pensées de l'âme*, le même mot, σῆμα, pris dans le sens de *signe*, a dû être appliqué au corps, et c'est de là que σῶμα est venu, avec une très petite modification dans les éléments dont le mot est composé, ἂν μὲν καὶ σμικρόν τις παρακλίνῃ. Platon ne se donne pas seulement la peine de remarquer ici que σῆμα n'a désigné un *tombeau* que parcequ'il était le signe du lieu où le mort avait été déposé — il aime mieux proposer une étymologie qui lui semble préférable, et qu'il attribue positivement aux Orphiques: δοκοῦσι μέντοι μοι *μάλιστα θέσθαι* οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, j'entends μάλιστα θέσθαι dans le sens de *mieux interpréter*: car on ne peut supposer à Platon l'intention de représenter les Orphiques comme ayant introduit le mot σῶμα dans la langue. Suivant les Orphiques, le séjour de l'âme dans le corps *était une expiation de fautes qu'elle avait déjà commises,* ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι. Le corps, espèce de *prison*, était une *enceinte* destinée à preserver l'âme, à la *sauver*, τοῦτο δὲ *περίβολον* ἔχειν, ἵνα *σώζηται*, *δέσμωτηρίου* εἰκόνα: le corps était donc ce qui sert à sauver l'âme jusqu'à ce qu'elle ait acquitté sa dette: εἶναι οὖν τῇ ψυχῇ τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτίσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ σῶμα. Cette explica-

tion avait l'avantage de n'exiger aucun changement de lettres, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδὲ γράμμα.

Il n'est pas difficile de reconnaître ici la doctrine de la métempsychose: cette doctrine avait-elle été adoptée par l'*École sacrée* dont Socrate avait entrepris d'exposer les opinions? Nous ne saurions donner à cette question une réponse catégorique. Le rôle distinct de l'âme et surtout ses migrations n'ont point laissé de trace dans ce que nous connaissons des enseignements d'Eleusis, mais on les retrouve en Égypte, et le caractère Égyptien des mystères d'Eleusis ne fait plus pour nous l'objet d'un doute. Socrate procède donc ici, comme il a procédé pour l'examen du mot ψυχή; tout à l'heure il s'appuyait sur l'opinion d'Anaxagore, maintenant il cite celle des Orphiques, plus loin il allèguera Héraclite; son but est en effet de donner le change au lecteur peu attentif; comme il se soucie peu d'indiquer expressément l'adversaire principal qu'il a choisi, il tient à faire croire que sa pensée s'étend sur une foule d'opinions divergentes, et qu'habitué à peu ménager les opinions philosophiques, il ne craint pas aussi d'entrer en lice avec ces sectes mystiques qui, pour le dogme officiel, n'étaient guère un objet de moindre inquiétude que la libre prédication de Socrate. Toutefois si on laisse de côté la punition imposée à l'âme et son emprisonnement dans le corps, on devra faire un sérieuse attention à cette synonymie de σῶμα et de περίβολον, même de δεσμωτήριον: nous verrons plus bas que cette semence n'a pas été inutilement jetée dans un terrain en apparence étranger.

39. Cependant le commode interlocuteur ayant approuvé cette explication empruntée aux Orphiques, propose à Socrate d'en revenir à l'étude des noms divins, déjà commencée à propos de celui de Jupiter. Ici, il faut bien rentrer sur le terrain, d'où le philosophe avait insensiblement

dévié en passant des héros à l'homme, et de l'homme à ses parties constituantes. L'hésitation de Socrate est de la plus haute importance à étudier.

« Si nous étions sages, dit-il, le meilleur parti à pren-« dre serait de dire que nous ne savons rien touchant les « Dieux, ni sur les noms qu'ils se donnent à eux-mêmes ; « sur ce dernier point, il est clair qu'ils ne se trompent pas. »

Quant aux déclarations d'*ignorance*, Socrate les a déjà deux fois produites, (p. 39) ὅτι περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν. (4) οὐκοῦν οἶδα πῇ ποτε τὸ ἀληθὲς ἔχει περὶ τῶν τοιούτων. (19) ἀλλ' ἐπελάθου γε ὧν ὀλίγαν πρότερον ἔλεγον, ὅτι οὐκ εἰδείην ἀλλὰ σκεψοίμην μετὰ σοῦ. Ce qui ne l'a pas empêché de convenir plus tard qu'il avait profité des entretiens d'Euthyphron, (p. 31) κινδυνεύει οὖν ἐνθουσιῶν οὐ μόνον τὰ ὦτά μου ἐμπλῆσαι τῆς δαιμονίας σοφίας, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς ἐπειλῆφθαι. Quant à ne pas *connaître les noms que les Dieux se donnent à eux-mêmes*, περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτε αὐτοὶ ἑαυτοὺς καλοῦσι, Socrate n'était pas de cet avis quand il prétendait rechercher à la suite d'*Homère les noms nécessairement conformes à la nature des choses et dont se servent les Dieux* (20) δῆλον γὰρ δὴ ὅτι οἵγε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσι πρὸς ὀρθότητα, ἅ περ ἐστὶ φύσει ὀνόματα. Cette double ignorance affectée n'est donc qu'une précaution oratoire.

« Le second parti (peu différent du premier) serait de se « contenter d'invoquer les Dieux à qui plait la prière des « mortels, et sous les noms qui leur sont agréables, en con-« venant que nous n'en savons pas davantage », ὡς ἄλλο μηδὲν « εἰδότας : « c'est *la loi*, qui me paraît avoir été sagement in-« stituée », νόμος ἐστὶν ἡμῖν ... καλῶς γὰρ δὴ ἔμοιγε δοκεῖ νενομίσθαι. Telle était en effet la règle du culte public, règle dont il n'était permis à personne de s'écarter sous peine de perdre la vie et dont la violation fut la cause de la mort de Socrate.

Il ne faut pas nous le dissimuler, le présent dialogue est une violation flagrante de cette loi; cette recherche aventureuse de l'essence des Dieux par l'étude de leurs noms est une impiété formelle, soit que cette recherche ait été réservée pour les mystères, soit qu'elle ait été, comme quelques-uns pensent, absolument interdite, et tout-à-fait étrangère à la religion. Socrate veut-il éviter cet écueil ? Il tombe dans un danger plus grand encore. Εἰ οὖν βούλει, σκοπῶμεν ὥσπερ προειπόντες τοῖς θεοῖς ὅτι περὶ αὐτῶν οὐδὲν ἡμεῖς σκεψόμεθα—οὐ γὰρ ἀξιοῦμεν οἷοι τ'ἂν εἶναι σκοπεῖν—ἀλλὰ περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἥν τινά ποτε δόξαν ἔχοντες ἐτίθεντο αὐτοῖς τὰ ὀνόματα· τοῦτο γὰρ ἀνεμέσητον. Il ne suffit pas d'avoir protesté devant les Dieux que *la recherche ne portera pas sur eux-mêmes*—s'il ne s'agit *que des noms qu'il a plu aux hommes de leur donner*, ces noms sont-ils différents de ceux sous *lesquels les Dieux aiment à être invoqués*? ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι? et d'ailleurs traiter ces noms de Dieux comme une pure invention humaine, n'est-ce pas contredire cette opinion à laquelle Socrate a paru lui-même acquiescer, *que les noms ont une propriété essentielle* (19) φύσει τέ τινα ὀρθότητα ἔχον εἶναι τὸ ὄνομα. N'est-ce pas démentir ce qu'il a lui-même allégué que plusieurs des noms (et certainement y compris ceux des Dieux eux-mêmes) *viennent d'une puissance plus haute et plus divine que celle des hommes* (32) ἴσως καὶ ἔνια αὐτῶν καὶ ὑπὸ θειοτέρας δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐτέθη? n'est-ce pas enfin outrager plus directement encore l'école sacrée, en traitant d'invention humaine les doctrines qu'elle prétend imposer à la vénération des hommes ? Quoiqu'il fasse, Socrate est obligé d'attaquer de front la superstition. Son langage, ses protestations n'ont pas ici plus de liberté, de logique et de franchise que dans sa défense contre Anytus.

Le langage de Socrate n'a ici qu'un avantage: il parle μετρίως, *avec modération*. De son temps il existait déjà une grande liberté d'opinion sur les matières religieuses. Aussi les *dévots*, obligés de capituler en partie, ne paraissaient exiger des libres penseurs que de la *mesure dans le langage*: Socrate aurait échappé à la faveur de cette modération, s'il eut plus ménagé les personnes, et surtout si les progrès de son influence n'avaient pas jeté la terreur dans le camp opposé.

40. Voici immédiatement une preuve de cette verve caustique qui ne pouvait abandonner Socrate. Tout-à-l'heure, pour échapper au reproche d'impiété, il a traité les noms divins d'inventions humaines, et maintenant il ne parle des inventions de ces noms qu'avec une ironique moquerie. Κινδυνεύουσι γοῦν, ὦ γαθὲ Ἑρμόγενες, οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐ φαῦλοι εἶναι ἀλλὰ *μετεωρολόγοι* καὶ *ἀδολέσχαι* τινές. L'idée de *bavardage*, ou au moins de recherche et de subtilité est inspéarable du mot ἀδολέσχης. Celui de μετεωρολόγος, ne se prend guère dans un meilleur sens. On voit que Socrate ne peut parler sans blesser profondément les *esprits religieux* qui l'écoutent : c'est là un trait essentiel de caractère que le disciple ne paraît pas avoir voulu laisser échapper.

41. Quoiqu'il en soit, le philosophe en est revenu à l'examen du nom des Dieux. J'ai déjà fait voir quelles interversions volontaires il avait introduit dans cet examen. En effet l'ordre logique commandait d'étudier successivement

Θεοὶ—les Dieux
Ζεὺς, Διὸς, Jupiter
Ἑστία.

Θεοί—se trouve p. 32—Διὸς avait été traité auparavant (p. 30). Nous ne trouvons Ἑστία qu'à la p. 40. Afin de suppléer à ce défaut d'ordonnance, le philosophe insiste sur

l'importance du personnage d'*Hestia*. C'est par *l'invocation d'Hestia que commencent tous les sacrifiees*, τὸ γὰρ πρὸ πάντων θεῶν τῇ Ἑστίᾳ πρώτῃ προθύειν — (40) ἀφ' Ἑστίας ἀρχόμεθα κατὰ τὸν νόμον, et ceux qui ont établi cette loi paraissent avoir été pénètrés de l'idée que HESTIA *n'est autre que l'*ESSENCE *des choses* . . . ἐκείνους οἵτινες τὴν πάντων *οὐσίαν Ἑστίαν* ἐπωνόμασαν. Mais comment s'établit cette analogie de Ἑστία, avec l'Essence, οὐσία. Il semblerait naturel dans les habitudes de Socrate, de chercher le rapport le plus direct, celui de Ἑστία, avec la troisième personne du près; ind. du verbe *substantif*, ἐστί. Mais le philosophe prétend conduire plus loin notre pensée. La *subtilité* (ἀδολεσχία) qui a présidé à la composition des noms est loin de se borner au dialecte Attique. Si l'on étudie le *langage des autres parties de la Grèce*, ἐάν τις τὰ ξενικὰ ὀνόματα ἀνασκοπῇ, *on se rendra compte avec la même exactitude de ce que les mots signifient*, οὐχ ἧττον ἀνευρίσκεται ὃ ἕκαστον βούλεται. Or *l'Essence* s'exprime de trois manières différentes dans les divers dialectes.

οὐσία

ἐσία

ὠσία

Évidemment *c'est d'après la seconde de ces formes qu'a été composé le nom d'Hestia* (avec l'épenthèse du T — (p. 26, εἴ τι πρόσκειται γράμμα).

Ici, nous croyons devoir compléter la pensée de Platon. En appelant *Essence*, la déesse *essentiellement stable* (Ἑστία, ἣ ἕσταται, ἕσται) figurée par *l'autel* placé au *centre* du temple ou de la maison, on a voulu attacher l'idée de *stabilité à l'Essence* des choses ; et cette considération est d'autant plus importante que cette forme Ἐσία ne parait pas avoir été particulière à un seul dialecte: c'était aussi

la vieille forme attique, ἐοίκαμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς τὸ παλαιὸν ἐσίαν καλεῖν τὴν οὐσίαν.

Cependant ceux qui ont donné à l'Essence le nom de ὠσία (et probablement aussi d'οὐσία) semblent avoir été préoccupés d'une autre pensée : Ils auront cru, *avec Héraclite, que tout était dans un mouvement perpétuel et que rien n'était stable*, σχεδόν τι αὖ οὗτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῦντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν, *pour eux donc la cause et le principe de toutes choses, c'est l'impulsion, c'est le mouvement* : τὸ οὖν αἴτιον καὶ τὸ ἀρχηγὸν αὐτῶν εἶναι τὸ ὠθοῦν.

Mais, aurait pu ajouter Platon, la conciliation de ces deux opinions n'est elle pas possible ? Ἑσία, comme οὐσία et ὠσία, ne sont-il pas autant de formes empruntées au verbe substantif, lequel dans ses différentes flexions, exprime à la fois l'idée de la *stabilité* et celle du *mouvement*.

Il ne convenait pas à la prudence de Socrate d'aller si loin. Aussi après les *fragments* du raisonnement que nous avons tâché de compléter, se hâte-t-il de clore le chapitre d'*Hestia* par ces mots ironiques : *en voici bien assez pour des gens qui ne savent rien* ; καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταύτῃ ὡς παρὰ μηδὲν εἰδότων ἐφήσθω (cf. p. 4, 5, 19, 39).

Le lecteur ne doit pas oublier que nous avons déjà signalé une lacune de la même importance, et précisément sur le même sujet, dans le chapitre des Dieux (p. 32).

On se souviendra aussi, que dans le parallèle des noms d'Oreste et d'Atrée, (p. 28) le σ d'Ὀρέστης était épenthétique : tandis qu'ici c'est le τ qui a le même caractère, Ἑσία, Ἑστία. Ce rôle tout-à-tour subordonné du σ et du τ dans des racines qui paraissent identiques, s'explique par l'analogie des deux consonnes, analogie qui devient encore plus frappante, quand on compare la sifflante σ avec l'aspirée θ. Aussi Platon ne manque-t-il pas de nous fournir cette leçon quand il dérive ὠσία de ὠθοῦν.

Il ne faut pas négliger ici l'allégation de l'opinion d'Héraclite. Socrate cite Héraclite en apparence de la même façon qu'il a déjà produit les opinions d'Anaxagore, des Orphiques et d'autres encore. Mais on s'apercevra bientôt qu'Héraclite ici n'est qu'un masque comme *Euthyphron* (p. 31, 36, 38) l'a déjà été précédemment. Ce qui appartient en propre à Héraclite c'est d'avoir adopté le *flux perpétuel* comme le *seul* principe de toute chose : mais il avait puisé l'idée du *flux perpétuel* à la source sacrée.

42. Après Hestia, *Rhéa* et *Cronus*. Est-ce comme père et mère d'Hestia ? le philosophe prétend-il faire un ordre rigoureux ? mais déjà il a parlé de Cronus : et d'ailleurs nous avons vu quelle liberté il s'est donnée jusqu'à présent dans le classement de ses matériaux. Il ne passe en effet à *Cronus* et *Rhéa*, que parceque l'étude de ces deux noms va lui fournir aussitôt l'occasion de développer et d'étendre les dernières considérations que le nom d'Hestia lui a fournies, et d'accroître en même temps l'autorité de l'opinion d'Héraclite, qui d'abord paraissait citée au hasard, comme précédemment celle d'Anaxagore (p. 38).

« Peut-être est-ce que je ne dis rien. Il m'est entré dans « l'esprit comme un essaim de sagesse avec l'apparence « d'une plaisanterie. Ceci n'est pas denué de vraisemblance » ἴσως μέντοι οὐδὲν λέγω—ἐννενόηκα τὶ σμῆνος σοφίας—γελοῖαν μέν πάνυ εἰπεῖν, οἶμαι μέντοι τινὰ πιθανότητα ἔχον. Tels sont les intermédiaires ironiques que Socrate traverse avant d'exposer plus au long l'opinion d'Héraclite déjà précédemment indiquée (τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδὲν p. 4) et de corroborer cette opinion par celle des poëtes sur le même sujet. — λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένειν, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης—cf. p. 43, ταῦτ' οὖν σκόπει ὅτι καὶ ἀλλήλοις συμφωνεῖ καὶ πρὸς τὰ τοῦ

Ἡρακλείτου πάντα τείνει. Il semblerait donc que dans le système d'Heraclite (*), l'essence des êtres eut été une ligne indéfiniment parcourue, sans retour possible au même point. Cependant Héraclite est loin de s'accorder sur ce dernier article avec les poëtes, et surtout avec Homère, chez lequel l'Océan est ἀψόῤῥοος (Il. XVIII. 309). Je ne serais donc pas éloigné de penser que Platon a voulu donner le change à son lecteur, en énonçant cette dernière partie de l'opinion d'Héraclite, qui paraît lui avoir été personnelle, et qui s'éloignait de la doctrine sacrée, laquelle, comme nous aurons occasion de le voir plus tard, était conforme à l'opinion d'Homère sur le cours de l'Océan.

Quoiqu'il en soit, dire que l'opinion d'Héraclite s'accorde sur un point quelconque avec celle des poëtes, τὸν Ἡρακλειτόν μοι δοκῶ καθορᾶν παλαῖ ἄττα σοφὰ λέγοντα . . . ἃ καὶ Ὅμηρος ἔλεγεν . . . οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος, c'est établir la conformité de l'opinion d'Héraclite avec la doctrine sacrée. La soumission d'Homère aux traditions sacrées a été exprimée p. 20 ; le même caractère a été assigné aux poësies d'Hésiode (p. 33).

Les noms de *Rhéa* et de *Cronus* sont tout-à-fait d'accord avec la doctrine d'Héraclite sur le flux perpétuel : τί οὖν δοκεῖ σοι ἀλλοιότερον Ἡρακλείτου νοεῖν ὁ τιθέμενος τοῖς τῶν ἄλλων θεῶν προγόνοις Ῥέαν τε καὶ Κρόνον; ἄρα οἴει ἀπὸ ταὐτομάτου αὐτὸν ἀμφοτέροις *ῥευμάτων* ὀνόματα θέσθαι. On voit en effet figurer comme père *des autres Dieux*, des divinités dont le nom signifie *écoulement* ; ne nous arrêtons pas à ce qu'il y a de singulier à voir Platon donner pour auteur des autres Dieux, *Cronus* qui a déjà paru (p. 30) comme fils d'*Uranus*, avec rappel de la théogonie d'Hésiode, laquelle reconnaît des auteurs à *Uranus* lui-

(*) Dans les nouveaux fragments d'Héraclite, la ligne courbe est identifiée avec la ligne droite.

même. Le but du philosophe est de donner ici la prééminence au principe du flux perpétuel; et c'est pour cela qu'il place Cronus et Rhéa en tête des autres Dieux. On voit tellement qu'ici le *principe* l'emporte sur les *noms*, que Platon n'hésite point à alléguer à l'appui de son opinion l'autorité d'Homère, bien que celui-ci donne pour auteurs aux Dieux, non *Cronus* et *Rhéa*, mais l'*Océan* et *Téthys*. (Il. XIV. 201).

Rhéa se dérive facilement de ῥέω, *couler*, mais n'oublions pas que déjà (35) nous avons vu le radical ῥέω, employé dans le sens de *parler*, se rattacher à la famille nombreuse et variée du radical ερ. Nous verrons ainsi progressivement s'accroître l'importance de ce radical.

Mais *Cronos* dérive-t-il aussi de ῥέω—nous avons rencontré (30) une interprétation toute différente, et certes il n'y a pas ici oubli ou étourderie de la part de Platon, car en amenant de nouveau *Cronos* sur la scène, il a rappelé la première interprétation qu'il avait donnée de son nom: καί τοι τό γε τοῦ Κρόνου ὄνομα ἤδη διήλθομεν (41). D'abord Κρόνος était Κόρος νοῦ, la *pureté de l'intelligence*: maintenant ce n'est plus que Κροῦνος, la *source*, mot dérivé de ῥέω, mais avec plusieurs additions au radical. Pour résoudre cette antinomie n'oublions pas que dans la première interprétation Socrate en comparant, Οὐρ-ανὸς et Κρό-νος, avait déjà insinué que le Κ initial de ce dernier nom n'était qu'une superfétation. Par ce moyen, on fait aisément de Κρόνος, Ῥόνος, et comme de tous les suffixes, le ν est l'un des plus fréquents et des plus indifférents, ainsi que le prouve la nombreuse famille des verbes en άνω, Ῥόνος devient sans plus de difficulté Ῥόος, *fluxus*, masculin de ῥοὴ ou Ῥέα.

Mais la première interprétation κόρος νοῦ, est-elle complétement effacée par la seconde? en paraissant n'établir

qu'une seule base (24, 25) Platon a cependant énoncé deux propositions absolument contradictoires. Dans les noms des lettres (ἄλφα, βῆτα) la valeur de chaque lettre, se réduit au premier élément, α, β; par conséquent une idée dans un mot peut être exprimée par une seule lettre. Il est permis d'ajouter des lettres à l'explication d'une idée sans pour cela que l'homme exercé à ce genre de recherches, soit dans l'impuissance de démêler l'élément essentiel de chaque mot. (26, 39).

Ces deux propositions sont concordantes, si l'on se borne aux *noms simples*; mais quand on arrive aux *noms composés*, qui nous dira, qui décidera si la lettre ajoutée, est une superfétation, ou représente à elle seule, comme elle en a le droit, une idée toute entière?

Κ et Ν sont des superfétations, des *embellissements* dans Κρόνος, (ποικίλλειν ἔξεστι), si le mot est simple: Ν et peut-être Κ sont les signes de deux idées distinctes, si Κρόνος est composé. Platon, qui ne veut pas trancher la question a donné de Κρόνος, deux étymologies: dans l'une Κρόνος est un nom *simple*, dans l'autre il est un *nom composé*.

Et ce qui prouve que même dans le second exemple, le philosophe ne prétend pas s'en tenir au mot simple, en effaçant la première étymologie, c'est la comparaison qu'il établit immédiatement entre Κρόνος et Ὠκεανός.

Le *flux perpétuel, essence des choses* (41) et *source des Dieux*, s'appelle tantôt Κρόνος et Ῥέα, noms dérivés tous deux de ῥέω, *couler*, tantôt Ὠκεανὸς et Τηθύς. L'étymologie de Ὠκεανὸς n'est point difficile à trouver: aussi le philosophe ne se donne-t il pas la peine de l'énoncer expréssément. Ὠκεανὸς vient d'ὠκύς, *rapide*, ce qui rappelle aussitôt le radical ὀχεῖ (38). Mais la désinence —ανὸς n'a-t-elle pas aussi sa valeur propre? *αν* ne désigne pas seulement la *hauteur*, comme Platon l'a dit expréssement

dans l'étymologie d'Οὐρανός (30) mais encore le retour au même point ἀνά.. ὀχε—ανὸς serait donc la même chose qu'ἀψόῤῥοος, épithète qu'Homère (Il. XVIII. 309) donne à l'Océan, pour exprimer son *flux circulaire*. Observant donc l'analogie de ῥέω, *fluere*, avec ὀχεῖν, *vehere*, d'où ὀχὺς, on sera conduit à conclure que le nom d'Οὐρ—ανὸς diffère peu de celui de ὀχε—ανός.

Mais les deux radicaux οχ et ερ substitués l'un à l'autre dans les deux noms ne se retrouvent-ils pas dans celui de Κ-ρ-όνος ?

Aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir la même fable racontée par les poëtes sous les noms d'*Uranus* et de *Cronus*, et l'Océan, jouant un rôle dans la suite de cette fable, ou présenté par Homère, Hésiode et Orphée, comme le père des dieux, rôle que d'autres récits réservent à *Uranus* et à *Cronus*. Il est vrai qu'Hésiode ne fait provenir de l'union de l'*Océan* et de *Téthys* que les fleuves et les Océanides (Theog. 337—370). Mais chez le même poëte l'*Océan* est fils d'*Uranus* (Ibid. 133) comme *Cronus* (Ibid. 137), ce qui redouble les liens qui existent entre ces trois personnages ; d'ailleurs la production des *fleuves* et des *Océanides* est une forme de la génération universelle à laquelle on a appliqué l'idée de l'*eau* ou du *flux perpétuel*, ce qui rentre tout-à-fait dans le système développé par Platon.

Homère et Hésiode sont pour le philosophe de fidèles observateurs de la doctrine sacrée. Ici, il leur associe *Orphée*, et les Orphiques ont été déjà cités (39) pour une opinion qui paraissait s'éloigner des principes Eleusiniens. Toujours le même soin de la part de Socrate, de multiplier le nombre de ses autorités, afin de moins préciser celle dont il expose les opinions, dans l'intention de les combattre plus tard.

Mais comment *Téthys*, la sœur et l'épouse de l'Océan,

se rattache-t-elle, par la signification à la famille *coulante* (ῥέω) et *courante* (ὠκὺς, ὀχεῖ? qui vient de nous occuper). L'interprétation de ce nom que Platon propose est de la plus haute importance.

Ce nom implique l'idée de source, ὅτι πηγῆς ὄνομα ἐπικεκρυμμένον ἐστί. Ce qui jaillit, et ce qui coule, c'est ce dont une fontaine donne l'idée : τὸ γὰρ *διαττώμενον* καὶ τὸ *ἠθούμενον* πηγῆς ἀπείκασμά ἐστιν. Le nom de Téthys est formé de la combinaison de ces deux noms, ἐκ δὲ τούτων ἀμφοτέρων τῶν ὀνομάτων ἡ Τηθὺς τὸ ὄνομα ξύγκειται.

Ainsi donc, si nous rapportons

à δι-*ατ*τ-ώμενον la première syllabe Τη-
et à *ἠθ*-ούμενον, la seconde θύς.

nous aurons l'explication complète de Téthys.

Mais d'abord, pouvons-nous oublier ici la famille déjà nombreuse et importante des noms divins qui paraissent appartenir à la même origine ?

Θεοὶ (32) Διὸς (30) Ἑστία (40).

Par quelle raison Τηθὺς en serait-elle séparée? Tout-à-l'heure, en comparant ὀχεῖν, *vehere*, à ῥέω, *couler*, nous aurions dû produire l'intermédiaire naturel de ces deux mots qui est χέω, *fundere*, ἠθέω, *fluere*, ne se confond-il pas de même avec θέω, *currere*, et ἀΐττω, (pour ἀΐσσω), *erumpere* n'est-il pas étroitement apparenté avec ὠθέω, *impellere*, déjà cité dans l'étude du nom d'Ἑστία (41) ? Voici donc les *coureurs*, θεοὶ, encore une fois en contact avec ceux qui coulent, ῥέει, et le caractère des *Dieux*, πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, (32) identifié avec l'ensemble des êtres du système attribué à Héraclite (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, 42).

Pour arriver à ce résultat, Platon a été obligé d'employer sous la forme attique le verbe ἀΐσσω. Mais on sait

que le philosophe n'est pas scrupuleux sous ce rapport et déjà l'étude du nom d'Hestia (41) nous a familiarisés avec la permutation du τ et σ.

Dans cette dernière étude comme dans celle du nom des dieux (θεοὶ 32) nous avons trouvé l'idée de *stabilité* en parallélisme avec celle de *mouvement*. La trace du même *immo* se retrouve dans l'interprétation du nom de *Téthys*; l'idée de *jaillissement* (ἀττω) suppose celle de *compression, d'arrêt*, comme celle d'impulsion (ὠθέω) ne peut se concevoir sans l'existence d'un point d'*appui*. On trouve donc ici la *simultanéité* des effets les plus contraires, ce qui conduit à la doctrine de *l'identité des causes opposées*. Enfin d'où vient cette distinction établie entre ἀττω et ἠθέω? est-elle sérieuse et profonde? nous ne le pensons pas. Mais la faculté de *redoubler* le radical n'est pas plus étrangère à *l'idiome sacré*, qu'au reste de la langue grecque. Platon introduit ici comme toujours, d'une manière détourné un principe important, et destiné à produire de sérieuses conséquences.

43. Nous arrivons à l'un des articles les plus extraordinaires, l'un de ceux qui ont pu faire douter, non seulement du sérieux, mais encore du bon sens de Platon dans ce dialogue, l'article de Ποσειδῶν, *Neptune*. Voyons d'abord comment Platon cherche à expliquer le nom de ce Dieu: « Voici l'origine que j'attribue au nom de *Posidon*: le « premier qui l'imagina était un homme que la nature de « la mer arrêta dans sa marche en formant comme un lien « autour de ses pieds. Le Dieu investi de cette puissance « devint pour lui *Posidon*, comme qui dirait *Posidesmos*, c'est « à dire *lien pour les pieds*». Τὸ μὲν τοίνυν τοῦ Ποσειδῶνος μοι φαίνεται ὠνομάσθαι, τοῦ πρώτου ὀνομάσαντος, ὅτι αὐτὸν βαδίζοντα ἐπέσχεν ἡ τῆς θαλάττης φύσις καὶ οὐκέτι εἴασε προελθεῖν, ἀλλ' ὥσπερ δεσμὸς τῶν ποδῶν αὐτῷ ἐγένετο· τὸν οὖν ἄρχοντα τῆς δυνάμεως ταύτης θεὸν ὠνόμασε Ποσειδῶνα ὡς πο-

δεδεσμον ἔνεα. Quelle peut-être l'intention de cette étrange étymologie, si ce n'est que Platon a voulu introduire à toute force dans le nom de Ποσειδῶν, probablement émané d'une toute autre origine, l'idée de *lien*, et surtout de *lien autour des pieds*? nous avons vu une seule fois apparaître l'idée de *lien* ou au moins celle de *coërcition* dans la comparaison d'Hector et d'Astyanax (23) une seconde lueur de cette pensée nous est apparue (29.) et nous avons suivi plus foiblement encore la même trace (35). Ici tout-à-coup nous voyons apparaître la même pensée, sous une figure frappante, celle d'un homme *attaché par les pieds*, et cette figure s'applique à la divinité qui, dans l'ordre des idées vulgaires, en parait le plus éloignée. *Posidon* en effet est le Dieu de la *mer*, le roi de l'élément le plus mobile, parconséquent le Dieu le plus libre dans ses mouvements.

Pourquoi donc Platon n'a-t-il pas énoncé directement sa pensée? il semble qu'il eut d'abord l'intention de le faire en choisissant l'accusatif attique Ποσειδῶ qui le dispensait de rendre compte de sa désinence en ν. S'il avait procédé ainsi, il aurait dit : Ποσειδῶ—vient de ποσι, *par les pieds*, et de δέω, lier, *parceque ce Dieu est représenté avec ses jambes liées*. Au lieu de cela il introduit une historiette, un mythe, et dans ce mythe, Posidon n'a pas *les pieds liés*, mais devient *un lien* pour les pieds du voyageur arrêté dans sa marche et rendant par la création du nom de *Posidon*, un hommage éclatant à la puissance du Dieu de la mer. Le *mythe* ou le *récit à caractère individuel placé dans le temps* avait été soigneusement écarté jusqu'à présent de l'analyse du nom des Dieux (cf. 31) l'étude du nom des héros, (Oreste, Pélops, Tantale 27—29) nous en avait seule offert la trace. Mais de même que les Héros, tout individuels qu'ils nous paraissent, ne sont pas étrangers aux idées générales, de même la forme

mythique s'employe pour exprimer les attributs généraux et éternels des Dieux. Platon ne voulant point offrir directement cette image d'un Dieu *lié par les pieds*, ce qui aurait été νεμέσητον (40) a donc pris le détour du mythe. Il est vrai que dans le récit, Neptune n'est point le *lié* mais le *liant* : mais, chez le Dieux, tels que les concevait l'école sacrée, l'*activité* n'était point distincte de la *passivité*. L'homme instruit du fond des choses, ne pouvait se tromper à la forme du récit employé par Platon. Remarquez d'ailleurs l'affectation que met Platon à employer la forme δεσμός. Dans le sens direct du récit, il aurait suffi de dire Ποσι-δῶν, pour δέων, et c'est alors que l'observation ironique du texte trouve bien sa place : τὸ δε εἶ (ποσει- pour ποσι-) ἔγκειται ἴσως εὐπρεπείας ἕνεκα. Mais dans la manière dont Platon a exprimé sa pensée, il s'agit d'un bien autre changement que l'addition d'une voyelle ou l'élision d'une autre dans la syllabe la plus voisine. Au lieu de δῶν nous avons δεσμὸς, c'est à dire que Platon nous fournit un nouvel exemple de ces mots dans lesquels *une seule lettre suffit pour exprimer toute l'idée*—. Tout en attribuant dans le récit l'action à Neptune, Platon a-t-il voulu rappeler dans le nom ποσί-δεσμος la *passivité*? Si cette autre pensée l'a encore guidé, nous en retrouverons plus tard certainement la trace.

Ne négligeons pas, d'après notre méthode de division qui était certainement celle de l'école sacrée, les deux premières syllabes ποσί. Déjà nous avons vu apparaître ce radical dans la composition de ψυχὴ, φύσιν ἔχει (38), et il semble que Platon ait intention de rappeler cette première apparition . . . ἐπέσχεν ἡ τῆς θαλάττης φύσις. Quoiqu'il en soit, dans la seconde explication qu'il propose pour le nom de Neptune, Platon fait subir à ce mot une étrange transformation τάχα δὲ οὐκ ἂν τοῦτο λέγοι, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ

σῖγμα δύο λάβδα τὸ πρῶτον ἐλέγετο ὡς *πολλὰ εἰδότος* τοῦ θεοῦ. Tout à l'heure on nous faisait entendre que Neptune était un Dieu *lié* ou *empêché par les pieds*; maintenant Platon nous fournit une notion également extraordinaire sur Neptune, en nous représentant ce Dieu comme *extrêmement savant*. Quant à l'identité fondamentale de πολὺ et de ποσι, on la trouverait peut-être dans la comparaison de ποσος et de πολυς, et mieux encore dans l'affinité du δ et du λ (Ὀδυσσεὺς, *Ulysses*.) si l'on substituait ποδὸς à ποσί,

L'idée de *science* nous est déjà apparue sous une forme très peu différente de celle de εἰδὼς—(δαήμων pour δαίμων, 34) *δαῆναι*, *εἴδω*. Mais le radical qui fournit les mots est différent de celui qui exprime l'idée de lien, δέω? Or δέω, *lier*, et δαῆναι, *savoir*, nous reportent à Ζὴν, Διὸς le frère aîné de *Neptune*, et généralement à cette grande famille qui nous a déjà fourni Θεοὶ, Ζεὺς, Ἑστία, Τηθύς.

Mais Platon n'est pas encore satisfait de cette seconde conjecture. Celle-ci exigeait déjà de plus grandes modifications au nom de Ποσειδὼν que la première: la troisième est encore plus arbitraire, et certainement ironique en grande partie: ἴσως δὲ ἀπὸ τοῦ σείειν ὁ *σείων* ὠνόμασται· πρόσκειται δὲ καὶ τὸ πῖ καὶ τὸ δέλτα (ποσειδών). C'est qu'en effet Platon n'a plus besoin d'user d'un grand ménagement, puisque la notion de *σείειν*, est de toutes celles qu'il a alléguées la plus convenable à Neptune; Neptune est en effet par dessus tout le Dieu qui ébranle la terre, et cette propriété est au moins aussi importante, en ce qui le concerne, que l'empire de la mer. Ce qui prouve que Socrate joue avec son sujet et se moque par avance finement de cette faculté concédée à la langue sacrée (26) d'ajouter et de retrancher des lettres sans porter atteinte à la *valeur* (δύναμις) des mots, c'est qu'en

continuant de procéder comme il l'avait fait jusqu'alors, c'est à dire en s'attachant surtout à la dernière syllabe de Ποσειδῶν, (δεσμὸς, εἰδὼς) il lui était facile d'extraire de ce nom le radical σείω, par la simple substitution du *σ* au *δ*. Des exemples antérieurs nous ont familiarisé avec cette substitution. Nous avons vu *ὠσία* expliqué par ὠθοῦν (41) Platon s'est servi d'ἀττω, pour ἀσσω (43); le *σ* au lieu de *δ*, se montre dans *ποσὶ*, datif de πόδες. Le philosophe se réserve évidemment pour un parti plus important à tirer de cette faculté de substitution.

44. Passant au nom de *Pluton*, le philosophe en donne une interprétatiou vulgaire, et qui paraîtra à la plupart des lecteurs la meilleure de toutes celles qui ont été mises jusqu'à présent sous nos yeux. En cela, cette interprétation fait disparate avec ce qui précède et ce qui suit: « Le « nom de *Pluton* provient de la *richesse*, πλοῦτος, qu'il don- « ne, car c'est du fond de la terre que l'on tire la richesse». Τὸ δὲ Πλούτωνος, τοῦτο μὲν κατὰ τὴν τοῦ *πλούτου* δόσιν, ὅτι ἐκ τῆς γῆς κάτωθεν ἀνίεται ὁ πλοῦτος, ἐπωνομάσθη. Mais la manière dont cette étymologie est encadrée doit nous donner l'éveil sur l'intention qui a porté Platon à n'en pas dire en apparence davantage. En effet, nous voyons ce nom Πλούτων, produit entre cette étrange explication du nom de *Posidon*, πολλὰ εἰδὼς, et la mention du second nom de Pluton, Ἅιδης. Platon ne s'est donc pas tenu plus qu'à l'ordinaire à l'épiderme étymologique, et nous ne pouvons nous refuser au soupçon que donnant Ἅιδης pour le nom simple, il ait donné, *hors* de *rang* en quelque sorte, la glose *πολλὰ εἰδὼς*, pour conduire à la division du nom de Pluton, *Πλ-ούτων*. Quant à la notion de richesses que le nom de *Pluton*, soulève au premier abord, nous saurons bientôt à quoi nous en tenir sur la véritable nature des *richesses* dont dispose le Dieu des enfers.

Puisque la racine πο, se représente ici d'une manière évidente, je rappellerai qu'elle a déjà figuré dans l'analyse du nom de *Pélops*, avec le sens de *près*, πέλας (28) quelque chose de *rapproché*, et par conséquent *d'adhérent*.

45. Nous voici parvenus à l'un des articles que je considère comme un des plus importants de l'ouvrage. Le développement que Platon y a donné doit d'abord exciter l'attention. Jusqu'ici il a parcouru avec rapidité les noms des Dieux les plus importants, mais quand il s'agit de *Hadès* ce ne sont plus deux ou trois aperçus qu'il jette en passant, c'est une composition soignée, complète et comme un petit poëme qu'il lui consacre. Le premier caractère que nous trouvons à cette composition, c'est l'*euphémisme*. Evidemment l'intention qui a guidé l'écrivain est celle d'adoucir l'idée de la mort, et de substituer des images agréables et séduisantes à l'aspect funèbre de notre fin et de la décomposition de notre corps. Platon est ici fidèle en général à l'esprit de l'antiquité; mais comme la forme euphémique qu'il employe n'est point familière aux poëtes, nous sommes conduits à lui supposer une intention particulière. Quel a été son but en employant un langage et des couleurs aussi inusités? a-t-il prétendu parler en son nom personnel? Nous avons vu précédemment (4, 5, 19, 31, 36) que Socrate, loin d'exposer ses propres pensées, s'était au contraire astreint dans ce dialogue à développer un système qu'il attribue principalement à Euthyphron. Nous avons émis (26, 35) la conjecture que la doctrine d'Euthyphron ne devait pas différer de la *doctrine sacrée attique*, c'est à dire de la doctrine qui faisait la base des mystères d'Eleusis. Or, il est certain d'après les témoignages unanimes de l'antiquité, que la *destinée de l'homme après la mort* était un des chapitres importants de cette doctrine. Il n'est pas plus douteux que les mystères

peignaient cette destinée sous les couleurs les plus séduisantes, et que dans la manière dont ils avaient reglé l'imputation des fautes de chacun après la mort, ils avaient au moins gardé l'apparence d'une *théodicée*.

Néanmoins (37, 39) on nous a vu hésiter à croire que la notion d'une âme distincte et responsable eût fait partie de la doctrine Éleusinienne. Les Orphiques, cités par Platon (39) s'approchaient de cette notion, comme les Égyptiens, par la croyance à la métempsychose. Mais il y a loin de là encore à la nature spirituelle et distincte de l'âme, telle que celle que Platon passait pour avoir proclamée (Pausan. IV, 32) l'un des premiers parmi les Grecs. Dans quelle intention, Éleusis prodiguait-elle donc ces couleurs si brillantes à la peinture du bonheur des initiés dans l'autre vie? Peut-être l'article d'Hadès que nous avons entrepris d'examiner renferme-t-il les notions les plus précises et les plus complètes sur cet important sujet.

Les observations qui précèdent nous ont accoutumés à cette *surveillance* du texte qui ne doit nous laisser indifférents sur aucune des expressions employées par le philosophe pour rendre sa pensée. Un nouvel exemple fera conprendre ce que je veux dire. Pour exprimer le séjour de l'âme dans les enfers, Platon se sert de ces mots: ἐπειδὰν ἅπαξ τις ἡμῶν ἀποθάνῃ, ἀεὶ ἐκεῖ ἐστι, forme de langage singulière, ou au moins très peu élégante. Mais si nous rappelons que pour donner une idée de la nature de Jupiter, les termes dont Platon s'est servi sont de la même espèce: δι' ὃν ζῇν ἀεὶ (30), on devine que le philosophe a eu des motifs particuliers pour préférer ces expressions à d'autres, c'est à dire qu'il a voulu expressément rappeler des *radicaux* dont la valeur est de la plus haute importance pour la doctrine religieuse. Ἀεὶ en effet n'a paru jusqu'à présent qu'au par. 30. Mais ἐκεῖ a sou-

même à ce que nous croyons des *bienfaits* d'*Hadès* envers les âmes. Εὐεργέτης en effet, veut dire non seulement *bienfaiteur*, mais encore celui qui *lie bien*, de εὖ et de ἔργω, l'*εὐεργεσία* produit l'*εὐδαιμορία*, qui au fonds à le même sens.

46. Mais continuons de suivre Platon dans sa peinture embellie de l'empire d'Hadès: il s'agit maintenant des bienfaits de ce Dieu. Les biens qu'il prodigue à ses sujets sont innombrables, ὅς γε καὶ τοὺς ἐνθάδε τοσαῦτα ἀγαθὰ ἀνίησιν. C'est de ces *biens* qu'est venu le nom de Pluton, οὕτω πολλὰ αὐτῷ τὰ περιόντα ἐκεῖ ἐστὶ, καὶ τὸν Πλούτωνα ἀπὸ τούτου ἔτχε τὸ ὄνομα. La difficulté, dans le genre de recherche, auquel je me livre, c'est de fixer positivement la limite de l'*allusion verbale*. Ainsi on pourrait être tenté de comparer *ἀγαθὰ*, avec l'*ἀγαστὸς κατὰ τὴν ἐπιμονήν* (28). Mais si l'on condamne ce rapprochement comme hasardé, qui ne sera frappé de retrouver ici les expressions presque sacramentales du commencement du chapitre;

Τὰ παρόντα ἐκεῖ· ἐστὶ,
ἀεὶ ἐκεῖ ἐστὶ (44)
ἰόντας ἐκεῖσε ἔδει (45)

Ces mots, auxquels il faut ajouter ici le πολλὰ, qui fournirait une nouvelle étymologie de Πλούτων, ou si l'on veut seulement, l'explication de la nature des *biens* ou des *richesses* qu'Hadès prodigue à ses sujets. La mention des *ἀγαθὰ πολλὰ περιόντα*, nous fournit un rapprochement naturel entre les deux sens dans lesquels nous avons trouvé le même radical employé—πέλας (28) — dans Pélops *rapprochement*, *adhérence*, πολλὰ περιόντα, ou plutôt πολοῦντα, *multiplicité*, *rotation*, *enveloppement*. Les *richesses* sont donc au fond ce qu'ont été jusqu'à présent, le *bonheur*, la *bienveillance*, la *passion* et la *sagesse*, équivalents euphémiques auxquels il faut joindre encore la *vertu*, ἀρετὴ;

si nous en jugeons par la phrase suivante. Οὐ φιλόσοφον (cf. le Jupiter *Philius*, surnom euphémique de Pluton) δοκεῖ σοι εἶναι καὶ εὖ ἐντεθυμημένον ὅτι οὕτω μὲν ἂν κατέχοι αὐτοὺς δήσας τῇ περὶ ἀρετὴν ἐπιθυμίᾳ. « quel philosophe heureuse-« ment inspiré, que celui qui retient les gens dans les liens « que forme le désir de la vertu ! » On a vu le nom d'*Atrée*, dérivé de ἀρετή, la *vertu*, (28); et l'on a pu apprécier dès lors la valeur morale qu'il fallait attribuer à la *vertu* dans la doctrine de l'*École sacrée*.

Enfin ce qui prouve la grande sagesse d'Hadès, c'est de n'avoir voulu s'attacher les âmes qu'après leur séparation d'avec le corps, tandis que la folie et la stupidité du corps pendant la vie rendent tout lien impossible. *Cronus* lui-même avec ses *fameux liens* n'en viendrait pas à bout, ἔχοντες δὲ τὴν τοῦ σώματος πτόησιν καὶ μανίαν οὐδ' ἂν ὁ Κρόνος δύναιτο ὁ πατὴρ συγκατέχειν αὐτῷ ἐν τοῖς δεσμοῖς δήσας τοῖς ἄνω αὐτοῦ λεγομένοις. Allusion au proverbe Κρόνου δεσμοί, proverbe émané lui-même du mythe, suivant lequel Saturne *lia* son père Uranus. Mais Saturne était aussi un Dieu *lié*, (v. 43, 44, 45 pour la réunion de l'*activité* et de la *passivité*). Nous pourrons peut-être expliquer plus tard pourquoi en donnant deux étymologies du nom de *Cronus*, (39, 42) Platon n'a pas jugé à propos de dériver ce nom de *εἴρω*, et pourquoi il a manqué cette occasion de rappeler ces *fameux liens* qu'il cite à propos d'une divinité en apparence toute différente. Il est vrai que *Saturne* règne aux enfers comme Pluton, et c'est ce que ne doivent pas oublier les lecteurs attentifs de ce dialogue.

Quand à cette *stupidité*, à cette *folie*, πτόησις, μανία, du corps, opposé à la *sagesse* de l'âme, il ne faut pas oublier, que le corps, jouissant de la liberté d'action pendant sa vie, et doué d'une existence individuelle, ne peut avoir cette propriété de se laisser abuser par la sagesse

d'Hadès, et de s'unir avec lui dans l'intention de devenir *meilleur*. Le sort de l'âme au contraire, est non seulement moins triste qu'on ne le pense ordinairement, mais encore digne d'envie. C'est ce qui autorise Platon à terminer l'éloge d'Hadès par cette phrase: « Il s'en faut qu'Hadès « ait été ainsi nommé parcequ'il était invisible: c'est plutôt « parcequ'il sait tout ce qui est beau, que ce nom d'Hadès « lui a été donné par le législateur:» Καὶ τό γε ὄνομα ὁ Ἅιδης *πολλοῦ* δεῖ ἀπὸ τοῦ *ἀειδοῦς* ἐπωνόμασται· ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ *πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι*, ἀπὸ τούτου ὑπὸ τοῦ νομοθέτου Ἅιδης ἐκλήθη, phrase dans laquelle on pourra continuer à constater la présence de ces mots sacramentels que le philosophe s'est plu à multiplier dans ce morceau.

Avant de quitter cet article important, il est nécessaire de rappeler que Platon, tout en combattant sous le nom de son maître les rêveries mythologiques et mystiques de l'école sacrée, était néanmoins attiré par le charme poëtique dont le génie des grecs avait su revêtir ces créations. Ici Platon n'est pas moins artiste que philosophe, et déterminé à battre en brèche le système religieux au nom duquel son maître a péri, il ne peut s'empêcher de donner la preuve de la souplesse de son talent, en traitant avec une adresse merveilleuse et une poësie inimitable un de ces *acrostiches mystiques* dont devaient se composer la plupart des discours qu'on entendait à Eleusis et dont on retrouve le retentissement dans les principaux chœurs des tragédies.

S'agit-il maintenant du nom de *Déméter*. Le bon sens et même l'évidence nous engagent à séparer de ce nom la désinence μήτηρ, et à considérer isolément le monosyllabe Δη qui est le vrai nom de la déesse. La forme Δηὼ était familière à tous les Grecs. Pourquoi Platon ne l'a-t-il pas

rappelée? s'il l'avait fait il lui aurait été bien difficile d'éviter le parallèle entre Δηώ, et le dieu Ποσει-δῶν, (à l'acc. att. Ποσει-δῶ) d'autant plus que les liens mythologiques les plus étroits existent entre *Neptune* et *Cérès*. Or comme il a expliqué Ποσειδῶν par Ποσί-δεσμος, Δηώ ne pourrait s'interpréter que par un rapprochement avec la racine *δέω, ligare*. Il ne convient pas à Platon de dévoiler cette notion ; le philosophe aime mieux mettre en relief le caractère extérieur de la divinité d'Eleusis, honorée pour avoir fait connaître aux Athéniens l'usage des fruits de la terre, Δημήτηρ μὲν φαίνεται κατὰ τὴν *δόσιν* τῆς ἐδωδῆς διδοῦσα ὡς *μήτηρ Δημήτηρ* κεκλῆσθαι. Remarquez que Platon, dans cette étymologie, fait une double allusion, au radical δόω *dare*, d'où *δίδωμι*, et à la *nourriture*, ἐδωδή, et pourtant sa décomposition du nom de *Déméter*, διδοῦσα ὡς μήτηρ n'emprunte qu'au radical δόω. C'est là une preuve qui me parait évidente, du caractère particulier de cette méthode, suivant laquelle le sens affecté *occasionnellement* à un radical, n'exclut *aucun* des autres sens dont la même racine a pu être susceptible, dans l'usage de la langue. Dans l'exemple cité, la racine Δῶ, se montre avec les deux modifications familières à la langue grecque, avec l'*augment*, ἐδωδή, et avec le *redoublement*, διδοῦσα. Si nous récapitulons maintenant les personnages divins à la série desquels se rattache évidemment Δημήτηρ, nous pourrons classer ces personnages suivant les trois formes ordinaires de la transcription du radical.

Forme simple ou avec la consonne exprimée en premier lieu:

Θεοί.

Διός

Ποσει—δῶν

Δ—αίμονες

Δη—μήτηρ.

Avec l'augment ou avec la voyelle placée avant la consonne

Ἀτ—ρεὺς

Ὀρ—έστης

Ἑστία

Πλ—ούτων

Ἅιδης

Avec le redoublement

Τηθύς

Ἐδωδὴ est surtout ici d'une extrême importance, d'abord comme rapprochant Δηὼ et Ἅιδης, notion entièrement conforme à la doctrine Eleusinienne, si l'on suit la trace fournie par Platon lui-même (44, 46)—πλοῦτος = Πλούτων = Ἅιδης—et ensuite, parceque ce mot réveille le souvenir non seulement du présent fait par Cérès aux habitants de l'Attique, mais encore du caractère *dévorant* de cette déesse. A ce propos, il n'est pas inutile de faire observer la parenté de l'idée de *dévorer* et de celle de *rassembler* (*consumere*), parenté qui démontre l'identité fondanentale de la racine ἔδω, *manducare* (=ἐσθίω) et de la racine δέω, *ligare*.

47. Le nom de *Junon*, Ἥρα, comme celui de *Déméter*, n'arrête le philosophe qu'un seul instant. Ἥρα a été ainsi nommée *à cause de l'amour de Jupiter pour elle*, Ἥρα δὲ ὡς ἐρατή τις, ὥς περ οὖν καὶ λέγεται ὁ Ζεὺς αὐτῆς ἐρασθεὶς ἔχειν.

Le lecteur attentif se rappelera aussitôt que déjà la racine ἐράω, *aimer*, a joué un rôle dans l'explication du nom des *Héros*, (35.) Dans le chapitre d'Hadès, (45) Platon a expliqué l'effet du *désir amoureux*, qui est d'*adhérer fortement à l'objet aimé*, ἔστιν οὖν τις μείζων ἐπιθυμία ἢ ὅταν τίς τῳ συνὼν οἴηται δι' ἐκεῖνον ἔσεσθαι ἀμείνων ἀνήρ;—le philosophe renouvelle ici cette interprétations, en exprimant l'*adhérence* de Jupiter à Junon, λέγε-

ται ὁ Ζεὺς αὐτῆς ἐρασθεὶς ἔχειν (*) (22, 38, 42, 44, 45), Platon ne tire donc ici Ἥρα, de ἔρως, l'amour, que pour insinuer, sans l'exprimer positivement, que ce nom se rattache au radical εἴρω, *ligare*. Cette dernière notion est d'autant plus importante que le philosophe, en rappelant *les liens* de Cronos (46) a fait entendre que le nom de ce Dieu et celui de *Rhéa*, n'appartenaient pas moins au radical εἴρω, *ligare*, qu'au radical ῥέω, *fluere* (42). D'après ces rapprochements, et avec les preuves réitérées que nous possédons déjà de ce qu'il y a d'indifférent dans la position de la voyelle servant à la transcription du radical (46), quelle distinction subsistera-t-il entre Ἥρα et Ῥέα, sa mère? Je ne doute pas que cette identité de la mère et de la fille n'ait été dans la pensée de Platon, surtout quand je lis la seconde explication qu'il propose pour le nom d'*Héra*: « Peut-être le législateur, dans sa préoccupation des cho-« ses célestes, a-t-il à dessein enveloppé le nom de l'*air* « dans celui de *Héra* en transcrivant à la fin la lettre qui « doit être au commencement; ce dont on pourrait s'aper-« cevoir en prononçant à plusieurs reprises le nom d'Héra, » ἴσως δὲ μετεωρολογῶν ὁ νομοθέτης τὸν *ἀέρα* Ἥραν ὠνόμασεν ἐπικρυπτόμενος θεὶς τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τελευτήν· γνοίης δ' ἂν εἰ πολλάκις λέγοις τὸ τῆς Ἥρας ὄνομα. Pour épuiser d'abord ce qui nous semble se rapporter à l'analogie d'*Héra* et de *Rhéa*, l'observation que fait Platon sur le déplacement possible des voyelles dans le nom d'Héra (Ἥρα, ἀὴρ) se complète par l'énoncé de la troisième composition, que peuvent affecter les lettres (Hepa, Afer, Phea, suivant l'ancienne transcription attique, V. p. 35). Quant à l'assimilation de *Junon* avec l'*air*, il est d'abord assez singulier de voir à deux reprises l'expression de μετεωρο-

(*) Ἐρατή—ἐρασθεὶς—Ἀρετή 46. Ὀρέστης 27. Ἀτρεύς 28. Ἀρτάω, id. quod εἴρω. cf. la suspension de Junon.

λόγος (40) et de μετεωρολογέω, appliquée aux législateurs *sacrés*, quand on se rappelle qu'au début des attaques du parti religieux contre Socrate, ce fut précisement l'accusation de *μετεωρολογία* qu'on fit tomber sur lui, v. les *Nuées* d'Aristophane. On pourrait donc penser qu'ici Socrate a voulu rétorquer l'accusation, en donnant la preuve que dans l'école sacrée, les spéculations *météorologiques* ne manquaient point. Remarquez qu'*Aristophane* reproche à Socrate d'avoir voulu substituer le culte des *nuées*, Νεφέλαι, à celui des autres divinités, et que précisément *Junon*, sous la forme d'une *nuée*, Νεφέλη, est l'objet de l'amour insensé d'Ixion, (ἰξὸς *glu*, rad. ἔχω, *adhaerro*, cf. *suprà*, ὁ Ζεὺς . . . ἐρασθεὶς ἔχειν). Mais le *météorologisme* de Socrate était bien loin de ressembler à celui de l'École Sacrée : l'adoration des *nuées* reprochée à Socrate, n'était autre chose que la tendance du philosophe à substituer le culte de l'esprit et de l'*intelligence*, à celui de la *matière*, tandis que Socrate, dans le Cratyle, s'amuse à réfuter ses adversaires, en leur prouvant qu'ils sont à leur manière coupables de *météorologisme*. L'empire de Junon sur l'air, qui joua un rôle important dans la théologie naturelle pourrait avoir été en effet reconnu par l'école sacrée, avec cette différence pourtant, que les *naturalistes* voulaient assigner l'air ou la région supérieure du ciel, comme un domaine distinct à Junon, tandis que les *mystiques* ne considéraient les phénomènes de l'air que comme un des *aspects* de la déesse. Parmi ces phénomènes celui de la condensation de l'air *invisible* en un nuage *visible* était certainement le plus important, et la fable d'Ixion nous démontre que les anciens avaient considéré ce phénomène comme une manifestation de Junon. (v. la fontaine *Agne*, Paus. VIII. 38. 3).

47. L'article de *Proserpine* serait certainement un des

plus étranges et des moins intelligibles de l'ouvrage, si l'on faisait abstraction de la méthode que nous avons suivie jusqu'à présent. Le nom de *Proserpine* avait en Grec deux formes également usitées, Περσεφόνη ou Φερσεφόνη, et Φερρεφάττα. Platon en ajoute une troisième, tout-à-fait arbitraire et de sa façon, Φερέπαφα. Dans quel but? c'est ce qu'au premier abord il est très difficile de comprendre. Suivant le philosophe, on s'effraye φοβοῦνται du nom de *Pherrhephatta*, et de celui d'*Apollon*, par inexpérience de la *valeur réelle des noms*, ὀνομάτων ὀρθότητος. Quant au nom d'*Apollon*, il n'est pas difficile de le dériver du verbe ἀπόλλυμι: mais c'est une notion insolite que celle de l'effroi causé par le nom d'Apollon; au surplus le philosophe y reviendra tout à l'heure. Quant à *Pherrephatta*, c'est autre chose, ce nom excite de l'effroi, comme celui d'*Hadès* parcequ'il reveille les idées de mort et d'enfer. Sous l'influence de ces idées, on a changé (μεταβάλλοντες) le nom de *Pherrhephatta* en celui de *Phersephone* (Φερσεφόνη, ἣ φέρει τὸν φόνον) et considérée sous cet aspect, la divinité a paru quelque chose d'effrayant, σκοποῦνται τὴν Φερσεφόνην καὶ δεινὸν αὐτοῖς φαίνεται. Mais c'est une grande erreur car ce nom n'indique que la *sagesse* de la déesse: τὸ δὲ μηνύει *σοφὴν* εἶναι τὴν θεόν (Φερσεφόνη *σοφή*). En effet les choses étant entraînées par un mouvement perpétuel, ἅτε γὰρ φερομένων τῶν πραγμάτων, ce qui touche, ce qui atteint et ce qui peut suivre le mouvement est *sagesse*, τὸ ἐφαπτόμενον καὶ ἐπαφῶν καὶ δυνάμενον ἐπακολουθεῖν σοφία ἂν εἴη. La déesse est donc bien désignée par le nom de *Phérepapha*, ou quelque chose d'à peu près semblable, pour indiquer la *sagesse*, consistant dans *l'adhésion à ce qui est emporté par le mouvement*. Φερέπαφα οὖν διὰ τὴν *σοφίαν* καὶ τὴν ἐπαφὴν τοῦ φερομένου ἡ θεὸς ἂν ὀρθῶς καλοῖτο, ἢ τοιοῦτόν τι. Et c'est pour cela qu'Hadès, Dieu sage par

excellence, trouvant chez Proserpine la même *sagesse*, s'unit à cette divinité, δι' ὅπερ καὶ σύνεστιν αὐτῇ ὁ Ἅιδης σοφὸς ὢν, διότι τοιαύτη ἐστί. Maintenant, comme on fait en général plus de cas de l'euphonie que de la vérité, on altère son nom, et de *Pherépapha*, on fait *Pherrhephatta*: νῦν δὲ αὐτῆς, ἐκκλίνουσι τοὔνομα, εὐστομίαν περὶ πλείονος ποιούμενοι τῆς ἀληθείας, ὥστε Φερρέφαττεν αὐτὴν καλεῖν.

Pour sortir de ce dédale, cherchons dans le chapitre d'Hadès les analogies que le philosophe a établies d'avance entre ce Dieu et Proserpine. *Hadès attire les âmes à lui par le lien du plus violent de tous les désirs*, τῇ μεγίστῃ ἄρα ἐπιθυμίᾳ τῶν ἐπιθυμιῶν δεῖ αὐτοὺς, εἴπερ μέλλει τῷ μεγίστῳ δεσμῷ κατέχειν. Les âmes brûlent de *s'unir à lui*, à cause de *la beauté de ses discours*, ὅταν τίς τῳ *συνῶν* . . . οὕτω καλοὺς ἐπίσταται λόγους λέγειν. C'est donc un parfait *sophiste*, καὶ ἔστιν ὥς γε ἐκ τοῦ λόγου τούτου ὁ θεὸς οὗτος τέλεος σοφιστής: enfin en ne voulant posséder que les âmes séparées du corps, il montre *sa philosophie*, οὐ φιλόσοφον δοκεῖ σοι εἶναι κτλ. La *sagesse* σοφία, d'*Hadès* consiste donc à *lier* les âmes: celle de Proserpine au contraire, motif de la passion d'Hadès qui le fait s'*unir* à elle, δι' ὅπερ καὶ σύνεστιν αὐτῇ, c'est la propriété qu'elle a de s'*adapter*, de se *lier* au *mouvement des choses*, διὰ . . . τὴν ἐπαφὴν τοῦ φερομένου. Si Hadès est donc le *liant actif*, *Proserpine* est la *liée passive*, comme les *Sirènes* (45), mais c'est volontairement et par *sagesse* qu'elle se *lie*, et par interversion de cette volonté, la confusion du passif et de l'actif (43, 44, 45), se trouve péremptoirement démontrée. L'*adhérence* d'Hadès et de *Proserpine*, fait donc le pendant de celle de *Jupiter* et de *Junon* (47).

Déjà nous avons remarqué (34, 43, 44, 45) l'analogie des idées de *science* et de *lien*. Mais le Philosophe, qui nous avait entretenu emphatiquement de la *sagesse* des

Héros et d'*Hadès*, n'a point jusqu'à présent tenté l'étymologie de *σοφία*. Ici, à propos de *Pherrhephatta*, il comble cette lacune. Φερέπαφα οὖν διὰ τὴν *σοφίαν* καὶ τὴν ἐπαφὴν τοῦ φερομένου—. *Σοφία* est donc la même chose que ἐπαφὴ τοῦ φερομένου. Dans *ἐπαφὴ*, nous remarquons un *radical* qui ne nous est encore apparu que dans le nom de *Pél—ops* (28), avec le *redoublement* (43) et l'*augment* (46). Ἅπτω *adhaerere*, est la forme verbale la plus commune de cette racine. Le radical pur se retrouve dans σ—*οφία* quant au σ initial de ce mot, usant de la faculté qui nous a été concédée par Platon (26, 42), nous comparons le verbe *σείω*, *agitare*, qui déjà a joué un rôle important dans l'article de Neptune (44) avec le verbe φέρω, auquel on vient d'attribuer l'idée de *mouvement*, déjà représentée par les radicaux, ῥέω (42), ὀχεῖ (38), θέω (32, 43).

Mais comme

ῥέω, *fluere*, signifie également *ligare* (εἴρω 39, 46, 47).
ὀχεῖ, *vehere*, et *retinere* (ἔχει 22,38,42, 44, 45, 47).
θέω, *currere* et *ponere* (θέω, τίθημι, 32, 41, 42).

Il faut rappeler ici, en parlant de σείω, agitare, que l'échange du *σ* avec *δ* et *θ* a déjà signalée (41, 43, 44) par conséquent

σείω, *agitare* et δέω, *ligare*, complètent la série parallélique que nous venons de résumer.

La conviction sur ce dernier point, entrera, j'espère dans les esprits, si on se donne la peine de comparer φέρω, *ferre*, *rapere*, avec la préposition *περὶ*, *circum*. Περὶ, est à la fois le *mouvement circulaire*, et l'*enveloppe*, *le lien*, (cf. πολλὰ αὐτῷ τὰ περιόντα 46) et Platon aurait pu compléter sans peine l'indication de cette analogie, si, à côté de la forme Φερρέφαττα, qui était poëtique et rarement

usitée, il avait placé la forme Περσεφόνη, qui était celle de la langue usuelle. Mais l'intention de Platon était de cacher sa pensée aux uns et de laisser beaucoup à deviner aux autres.

La glose du nom de *Pherepapha* (ἐπαφὴ τοῦ φερομένου) est, du reste, la première indication tout-à-fait positive de cette union des idées de *mouvement* et de *stabilité*, dont nous avons trouvé tant de vestiges épars et jusqu'ici confus. Je n'ai pas besoin de faire remarquer quelle importance solennelle prend ici l'opinion d'Héraclite (41, 42) sur le *flux* et le *mouvement* perpétuel des choses, puisque dans la pensée du philosophe, la sagesse suprême consiste à s'*unir*, à s'*identifier* à ce mouvement. Aussi n'y a-t-il aucune témérité à comparer le radical complexe, φέρω-περί, avec le radical simple ῥέω. Il vient ici en plus comme le κ est venu en plus dans Κ-ρόνος, soit comme *superfétation* (24, 25, 41) soit avec sa *valeur propre*, (24, 42).

Après ce que nous venons de dire, il nous sera aisé je pense, de dissiper l'obscurité que présente encore la divergence des noms :

Φερσεφόνη
(Φερέπαφα)
Φεῤῥέφαττα.

Sur le premier mot, φερσε—φερε—φερρε. Le redoublement du ῥ dans la troisième forme nous conduit à la substitution du σ au second ῥ, d'autant plus facilement que nous connaissons déjà ce qu'a d'indifférent l'épenthèse du σ (27), ajoutons que dans certains mots cette épenthèse est le resultat de l'influence des formes verbales (ῥέω, *fluere*, aor. ἔῤῥευσα, ἔρση, *rosée*). Restent φόνη et φαττα entre lesquels Platon a placé comme intermédiaire επαφα, sans doute afin nous donner la démonstration du principe (25) suivant lequel une seule *lettre* suffit pour indiquer la *valeur*

(δύναμις) d'un mot. Φονη et φαττα peuvent en effet se comparer à ἄ—λφα et β—ῆτα, et pourtant il est constant qu'en Grec la même divinité était désignée par les noms de Φερῤέφαττα, et de Περσεφόνη. Φαττα et φασσα et φονη ont pour origine commune φάω, *splendere, loqui*, d'où φάσις, φάτις, φάσμα, φωνὴ, φαίνω etc. . . . or φάω, *loqui*, est à ἅπτω, *adhaerere*, ce que ἔρω, ῥέω, *loqui* est à εἴρω, *ligare*, αὔδω à δέω, χαίνω à ἔχω, λέγω, *dire* à λέγω, *rassembler* etc.

47—50. Le chapitre d'Apollon n'a pas moins de développement et d'importance que celui d'Hadès. Le rapport de ces deux chapitres consiste dans l'euphémisme du langage: mais l'objet que s'est proposé le philosophe en écrivant celui d'Apollon est tout différent, et peut être considéré comme la clef de tout le système. Au premier abord, et quand il s'agit d'étymologie, on serait tenté de penser qu'il n'y en a qu'une de bonne, et que celle-ci trouvée, il devient superflu d'en tenter de nouvelles. Déjà à plusieurs reprises et particulièrement dans les articles d'*Atrée* (28), de *Tantale* (29), de *Cronos* (30 et 42), des *Héros* (35), de l'âme, (37, 38), du *corps* (39), de *Junon* (47), et surtout de *Neptune* (43), Platon a proposé plusieurs étymologies pour le même nom, mais avec une apparence d'hésitation, et comme résolu à se fixer à une d'entre elles, si elle était décidément reconnue meilleure. C'est donc par conjecture seulement que nous nous sommes permis (42), de soupçonner que Platon trouvait du *bon* dans toutes les étymologies qu'il proposait pour un même mot. Le chapitre d'Apollon va lever tous nos doutes sur ce point capital: il nous fera voir, pour ainsi dire, au centre de chaque nom une idée complexe et collective, dont toutes les faces seront successivement étudiées et exprimées, chacune par une interprétation différente, qui

considérée isolément, paraîtra complète, et souvent contradictoire avec celle qui précède et celle qui suit.

Le nom d'Apollon rappelle une idée de *mauvais augure* (47) « bien des gens redoutent aussi le nom d'Apollon, » πολλοί μεν καὶ τοῦτο *φοβοῦνται* τοὔνομα καὶ τὸν *Ἀπόλλω*... « J'ai déjà dit que le nom d'Apollon fait peur à bien des « gens à cause de la signification sinistre qu'on y attribue,» καὶ περὶ τὸν Ἀπόλλω, ὅ περ λέγω, πολλοὶ *πεφόβηνται* περὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, ὥς τι δεινὸν μηνύοντος . . . (50). « On le « craint comme un signe de malheur, » *φοβοῦνται* αὐτὸ ὡς σημαῖνον φθοράν τινα. Remarquez en passant cette affectation à se servir du verbe *φοβέω*, quand il s'agit d'un Dieu qui s'appelle *Phoebus Apollon*. Quoiqu'il en soit, Platon repousse cette interprétation superstitieuse comme mal fondée (47). « C'est par ignorance, à ce qu'il semble, du vrai sens des « mots » ὑπὸ ἀπειρίας ὡς ἔοικεν ὀνομάτων ὀρθότητος (49). « et ce soupçon vient dans l'esprit de ceux qui ne savent « pas envisager la valeur véritable de l'expression » ὅπερ καὶ νῦν ὑποπτεύοντες τινες διὰ τὸ μὴ ὀρθῶς σκοπεῖσθαι τὴν δύναμιν τοῦ ὀνόματος.

Platon (47), a de même refuté l'interprétation de mauvais augure donnée au nom de Proserpine : « Ils se trompent « sur le nom de *Persephone* et c'est pour cela qu'il leur « paraît terrible » καὶ γὰρ μεταβάλλοντες σκοποῦνται τὴν Φερσεφόνην καὶ δεινὸν αὐτοῖς φαίνεται. Il s'est exprimé en termes presque équivalents à propos d'Hadès (44) : « Quant « au nom d'Hadès, la plupart des gens me semblent y voir « le sens d'invisible : et la crainte que ce nom leur inspire « fait qu'ils y substituent celui de Pluton » ὁ δὲ Ἅιδης οἱ πολλοὶ μέν μοι δοκοῦσιν ὑπολαμβάνειν τὸ ἀειδὲς προσειρῆσθαι τῷ ὀνόματι τούτῳ, καὶ *φοβούμενοι* τὸ ὄνομα Πλούτωνα καλοῦσιν αὐτόν. Mais quoiqu'en dise le philosophe, le point de départ n'est évidement pas le même pour ces trois divi-

nités. Les hommes redoutent *Hadès* et *Persephone*, non seulement à cause du sens fâcheux que leurs noms paraissent présenter, mais encore parceque leur empire est celui des morts. Apollon, au contraire, le dieu jeune et céleste, n'éveille par ces attributs ordinaires, que des idées riantes et c'est uniquement la ressemblance de son nom avec le part de l'aor. 2 e du verbe ἀπόλλυμι (Ἀπόλλων) qui a pu porter les esprits superstitieux à prononcer ce nom avec crainte. L'erreur de raisonnement que contient ce rapprochement d'*Apollon* avec *Hadès* et *Proserpine* ne cache-t-elle pas une intention que le philosophe s'est abstenu d'exprimer directement? Le vulgaire regarde *Pluton* et *Proserpine*, comme des divinités terribles, quoique dans le fond elles soyent *bienfaisantes*. Apollon, le Dieu de la *lumière*, est *en même temps* un Dieu *funèbre* comme *Hadès*. Pour se convaincre que Platon n'a pas voulu dire autre chose, il suffit de remarquer qne le Philosophe a conservé parmi les principaux attributs d'Apollon, celui de lancer des traits inévitables, (50) ἀεὶ βάλλοντος, qu'il a rangé la τοξικὴ parmi les quatre prérogatives du Dieu; (48), τέτταρσι δυνάμεσι ταῖς τοῦ θεοῦ. Or, ouvrez l'Iliade, et vous verrez aussitôt le sens *funèbre* qui s'attache aux flèches d'Apollon. Platon a donc donné à Pluton et à Proserpine un euphémisme d'emprunt: et sous l'euphémisme ordinaire d'Apollon, il a montré le caractère terrible du Dieu. Quoiqu'il semble faire en sens contraire, l'impression de ce caractère n'en reste pas moins profondement gravée dans les esprits.

48. Ce nom d'Apollon qui paraît terrible et qui pourtant ne doit pas l'être, est au contraire parfaitement approprié à la nature du Dieu, κάλλιστα κείμενον πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ. Ce nom même est doné d'un merveilleux privilège, celui de renfermer et d'exprimer harmonieuse-

de la manière que j'indique. A l'idée de la *médecine* repond chez lui le mot ἀπολλούων
à celle de la *divination* celui de ἁπλοῦν
à celle de la *musique* celui de πολῶν
enfin à l'*art de lancer les traits* le mot de βάλλων.
Contrairement aux observations précédentes, Platon parait donc avoir préféré l'étude concrète du nom d'Apollon à son analyse. Cependant sur ces quatre mots d'interprétation, il en est trois qu'on réduit aisément à la *monade* : ainsi de ἀπολούων on fait simplement λούων
de πολῶν εἰλῶν
de βάλλων ἑλῶν
Les développements de la pensée de Platon nous ferons bientôt voir l'exactitude de cette première indication.

48. Il s'agit de démontrer que le nom d'*Apollon* convient parfaitement à ce Dieu, sous les rapports de la *médecine*, de la *divination*, de *l'art de lancer les traits*, et de la *musique*, on devrait s'attendre en conséquence à une rigoureuse division entre les quatre prérogatives d'Apollon et pourtant une confusion s'établit dès les premières lignes entre la *médecine* et la *divination*: « Et d'abord les « purifications, et les purgations usitées dans la divination « et dans la médicine les fumigations qu'employent l'art « de guérir et celui d'annoncer l'avenir. » Πρῶτον μὲν γὰρ ἡ κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν *ἰατρικὴν* καὶ κατὰ τὴν *μαντικὴν*, καὶ αἱ τοῖς *ἰατρικοῖς* φαρμάκοις καὶ *αἱ τοῖς μαντικοῖς* περιθειώσεις. , . . Il s'en faut que l'étymologie applicable à la *médecine* doive convenir en même temps à la *divination*. Si donc, immédiatement après, l'auteur propose une seconde étymologie pour le sens de la *divination* seulement, on devra en conclure que deux interprétations différentes sont acceptables pour un seul et même point de vue, de même qu'une seule et même interprétation

peut s'appliquer à deux faces différentes du sujet. Les aspects de la question ne sont donc pas aussi définis qu'il a dû sembler d'abord, et l'explication doit être entendue dans un sens tout-à fait collectif, bien que la disposition à particulariser ait paru dominante. Au reste, pour arriver à extraire du rôle d'Apollon l'épithète *ἀπολούων*, le philosophe est forcé de traverser une série d'idées, comme il l'a fait pour le nom d'*Oreste* (27). C'est ainsi que nous le voyons ajouter aux *purifications*, *καθαρμοὶ*, aux *fumigations*, *περιθειώσεις*, les *bains* et les *aspersions*, τὰ λουτρά... καὶ αἱ περιῤῥάνσεις, d'où il resulte que le Dieu qui *purifie* ὁ καθαίρων θεός, est aussi celui qui *lave*, ἀπολούων, et celui qui *délie*, ἀπολύων, en prenant cette *cessation du lien*, dans le sens de *délivrance*, les purifications de toute espèce contribuant à *délivrer* les malades de leus maux : κατὰ μὲν τοίνυν τὰς ἀπολύσεις τε καὶ ἀπολούσεις ὡς ἰατρὸς ὢν τῶν τοιούτων, *Ἀπολούων* ἂν ὀρθῶς καλοῖτο. Remarquez que Platon aurait pu faire délivrer immédiatement *ἀπολύων*, des καθαρμοὶ, tandis que l'idée par lui mise en relief et qui finit par couronner la phrase est celle du *lavage*, ἀπολούσεις, Ἀπολούων. Or de ces deux idées, celles de *laver*, et celle de *délier*, la première s'est présentée fréquemment jusqu'ici sous la forme

de *ῥέω*, dans *Rhéa* et *Cronus* (42).
de *χέω*, dans *Océanus* (ibid.).
de *ἠθέω* dans *Téthys* (43).

et que sur la foi d'*Héraclite*, (41, 42) on a cherché le principe des choses dans leur *flux* perpétuel. L'intention évidente du philosophe est donc de rattacher *Apollon* à cette famille qui, par l'idée du *flux*, nous a déjà offert les personnages que nous venons de mentionner et à laquelle se rattache, par l'idée plus générale encore du *mouvement* (47) ceux de *Posidon*, de *Pherrhephatta* et le nom géné-

rique des *Dieux*. Il est vrai que précédemment (47), nous avons résumé les analogies de tous les radicaux jusqu'ici parcourus et exprimant les idées de *flux* et de *mouvement* avec celles de *station* et de *lien*: ici au contraire la *délivrance*, *ἀπολύων* paraît dériver beaucoup plus naturellement du *lavage*, ἀπολούων. Mais cette idée de la *délivrance* est aussi euphémique et déprécatoire: « celui qui purifie « l'homme dans son corps et dans son âme, » καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν, et bien que λύω soit impliqué dans λούω, comme Platon l'a fait entendre, le radical dans lequel ces deux mots sont compris, n'a pas moins le sens de *prendre*, *rassembler*, *comprimer*, *lier*, que celui de *couler*, et de *détruire les liens*. Ainsi, sans l'*augment* (43, 46), λεία, *troupeau*, *prise*, *proie*, avec l'augment, εἷλον, *coepi*, ἕλλω, κ.τ.λ.

Ce qui prouve que ce contraste n'a pas été plus étranger à la pensée de Platon que tous ceux de même nature que nous avons précédemment relevés, c'est la facilité qu'on a de trouver l'explication du caractère médical d'Apollon, en faisant un appel aux idées diamétralement opposées à celles de *délivrance*. οὖλος, ὅλος, expriment à la fois l'*intégrité* et la *santé*. C'est la santé qui rend au corps sa *fermeté*, qui l'empêche de se *dissoudre*, qui retient l'ame dans ses liens. οὔλιος est même une des principales épithètes d'*Apollon*. Il est vrai qu'on explique l'Apollon. οὔλιος, dans le sens du *destructeur*, de celui qui *anéantit*, *qui punit*. Où trouverons-nous la clef de ces contradictions, quel choix ferons-nous entre ces idées disparates, quand nous lisons dans les dictionnaires, sous la même rubrique οὖλος: *tendre*, *mou*, *épais*, *dru*, *serré*? οὖλος est donc, même dans le sens matériel, apparenté d'un côté avec λούω, λύω, de l'autre, avec εἷλον, ἕλλω? Peut-être la conciliation de ces extrêmes se trouve-t-elle dans λεῖος, *poli*, les corps ne

devenant *polis* et *coulants* à leur surface, qu'à proportion qu'ils sont plus *drus*, plus *condensés* dans leur masse.

Ainsi cette première excursion que le nom d'Apollon nous a fait faire dans la racine *ελ*, nous a révélé le caractère complexe de cette racine. Jusqu'ici, parmi celles que nous avons parcourues, la racine ερ est peut-être celle qui nous a offert les plus frappants de ces contrastes. Or, si nous nous rappelons, que, suivant l'expression des grammairiens ἕλω, inusité, *prête ses temps* à αἱρέω, si nous nous représentons aussi l'étroite analogie de la lettre ρ et de la lettre λ, absolument confondues dans beaucoup de langues, nous serons amenés à reconnaître que ces monosyllabes ερ et ελ forment au fond un seul et même radical, dont la destination semble être d'exprimer les idées les plus opposées.

49. Platon vient de rappeler que les moyens employés par la *médecine* et par la *divination* étaient les mêmes; si ἀπολούων convient peu à la divination, sa variante, ἀπολύων, s'y adapte à merveille. Le but de la divination, des oracles, est de dissiper les obscurités de l'avenir, et de *dénouer les énigmes*. Toutefois le philosophe qui tout à l'heure confondait la médecine et la divination dans le même point de vue, réserve à la divination une explication séparée. Le but de la divination c'est le *vrai* et le *simple* qui est le même que le vrai : κατὰ δὲ τὴν μαντικὴν [καὶ τὸ ἀληθές τε καὶ τὸ ἁπλοῦν (ταὐτὸν γάρ ἐστιν). Le nom d'*Apollon* sous la forme usitée chez les Thessaliens, Ἁπλῶν, se rapporte entièrement à cette dernière idée, ὥς περ οὖν οἱ Θετταλοὶ καλοῦσιν αὐτὸν, ὀρθότατ' ἂν καλοῖτο· Ἁπλῶν γάρ φασι πάντες Θετταλοὶ τοῦτον τὸν θεόν. Sans doute la *vérité* est au fond de tous les oracles et le rapport de l'idée de *vérité* avec celle de *simplicité* est incontestable. Mais la vérité, telle que les oracles la manifestent, est loin d'être simple :

elle se présente au contraire sous les formes les plus compliquées et les plus trompeuses. Pourquoi donc Platon qui pouvait se contenter de l'explication collective, en a-t-il ajouté une particulière aussi faible et aussi contestable ? Le lecteur doit se rappeler que déjà, (28, 30), le philosophe s'est permis de diviser Ἀτρεὺς en Ἀτηρὴς, Κρόνος en κόρος νοῦ, c'est à dire de chercher un radical distinct dans deux consonnes accouplées : Τρ — Κρ — Le même procédé, audacieux et arbitraire au premier coup d'œil a été appliqué au nom de Πλούτων (44). En usant de la forme contractée Ἀπλῶν, pour *Apollon*, le philosophe justifie sa témérité précédente, surtout en ce qui concerne le nom de Πλ—ούτων dans lequel la racine πολ, se trouve resserrée de la même manière.

La troisième prérogative d'Apollon est expliquée de la façon la plus laconique. Apollon étant maître dans l'art de lancer des traits, est celui qui *lance* toujours, ἀεὶ βάλλων : διὰ δὲ τὸ *ἀεὶ βολῶν* ἐγκρατὴς εἶναι τοξικῆς, καὶ *ἀεὶ βάλλων* ἐστί. Toutefois cette courte phrase donne lieu à quelques observations intéressantes.

1° Le philosophe substitue, sans autre observation, la lettre douce Β, à la lettre Π : nous avons donc eu raison d'appliquer d'avance la même règle de substitution du δ au τ (41, 44) pour *Apollon* en particulier l'échange des deux lettres du même organe est justifiée par l'ancienne forme Ἀβέλιος.

2° Dans Ἀπο-λούων la premièce consonne était complétement abstraite de la principale racine. Dans Ἀπλῶν, l'étude du nom semblait absolument indivise : ici, la séparation recommence, et pour la première fois la lettre *unique* (25) dans laquelle on cherche la valeur d'une racine toute entière est une voyelle : — *α* est pour ἀεὶ, l'idée de la perpétuité, idée sur laquelle Platon a déjà insisté à

plusieurs reprises (30, 32, 45, 46). Jusqu'ici nous avons rencontré *a* avec la valeur intensitive, dans l'analyse des noms d'*Hadès* et de *Héra*, (46, 47). Mais *a* pour ἀεὶ, exprime une idée complète en elle-même, et tout à l'heure Platon va donner à ce point de vue encore plus d'étendue et d'importance.

3° Si *a* dans Ἀπόλλων pour ἀεὶ βάλλων a une valeur propre et essentielle, nous ne pouvons guère refuser le même privilège à la consonne qui suit, surtout si nous rappelons l'observation déjà faite que le simple de βάλλω, est certainement ἐλάω. On pouvait, il est vrai, envisager le β de de βάλλω, comme une aspiration placée entre ἀεὶ, et ἐλάω. Mais l'esprit superstitieux d'Euthyphron ne laisse pas ainsi tomber ces parcelles de l'essence des Dieux contenues dans la valeur significative de leurs noms, et la lettre qui fournit presque à elle seule un des noms les plus essentiels d'Apollon, (Παῖαν, Ἀϐαῖος, Φοῖϐος avec le redoublement) ne saurait en aucun cas être traitée avec cette indifférence. Si cette dernière observation était fondée, Platon aurait encore poussé la faculté de décomposition jusqu'à sa dernière limite, et nous aurions à reconnaître trois racines dans Α-π-όλλων, de même que nous en avons distingué trois dans Κ-ρ-όνος (42).

50. La quatrième prérogative d'Apollon ne se borne pas à la musique. Le philosophe, s'appuyant évidemment sur les idées des Pythagoriciens, ὥς περ φασιν οἱ κομψοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν, va établir un rapprochement solennel entre les lois de la musique et celles de l'astronomie. Les sons, considérés isolément dans leur discordance n'ont entre eux aucun rapport: mais l'art, en les coordonnant, en leur assignant des intervalles réguliers, produit entre eux ce lien qui les unit, et les consolide dans une vigoureuse unité. Le résultat de cette opération de

l'art est l'*harmonie*, ἁρμονία, mot évidemment dérivé du participe passif d'ἁρμόζω, ἁρμένος, ce qui ramène ce mot au primitif αἴρω, ἄρω, avec l'influence de la forme verbale dans la composition du mot : fait analogue à celui que nous avons déjà relevé dans l'analyse du nom de *Phersephone* (47).

Les astres de leur côté, erreraient et s'entrechoqueraient dans le ciel, si une volonté toute puissante n'avait déterminé leurs intervalles relatifs, et n'avait asservi leurs mouvements à des révolutions périodiques autour de l'axe du monde. Cette loi à laquelle les astres obéissent est une harmonie semblable à celle qui gouverne les sons. En citant sur ce point (bien qu'indirectement) l'autorité de *Pythagore*, comme il a cité précédemment, et d'une manière expresse celles d'*Anaxagore* (38) et d'*Héraclite* (42) Platon rapporte naturellement l'idée de l'*harmonie* des sphères et du rapport de cette harmonie avec celle de la musique, à celui qui a popularisé cette idée et lui a donné son développement philosophique ; mais le caractère éminemment sacré de la doctrine de Pythagore doit faire penser de lui, encore plus que d'Héraclite s'il est possible, qu'il n'a fait que publier et embellir une pensée qui reposait déjà dans les doctrines religieuses, et dans l'antique philosophie du langage, résultat et expression de ces doctrines. C'est pour cela, que, sans crainte de paraître appliquer au nom d'Apollon une étymologie empruntée à des systèmes incomparablement plus récents que la formation de ce nom, Platon peut expliquer ce nom par la doctrine même de Pythagore, d'autant plus qu'Apollon était par excellence le Dieu des Pythagoriciens.

L'harmonie des sons, s'exprime par un mot spécial, συμφωνία, *rapprochements des sons* : τὴν ἐν τῇ ᾠδῇ ἁρμονίαν, ἣ δὴ συμφωνία καλεῖται. Mais ce mot de συμφωνία qui paraît spécial, ne peut-il pas aussi s'appliquer à l'harmonie

des astres? Ainsi que nous l'avons fait observer en analysant le nom de *Pherrhephatta*, de φάω dérive à la fois φωνὴ et φαίνω. Platon ayant l'intention de fondre complétement dans une seule et même idée l'harmonie des sons et celle des astres, ce dernier rapprochement ne devait pas être étranger à sa pensée.

L'idée de *symphonie* paraissait spéciale à l'harmonie des sons: celle de révolution périodique et circulaire ne semble, au premier abord, concerner que celle des astres. Les sons de la gamme s'élèvent en effet ou s'abaissent insensiblement sans jamais se rejoindre, et rien n'est plus opposé, plus distant que l'extrême grave et le sur-aigu. Mais la loi de la *consonnance*, συμφωνία, est précisément ce rapport, ce lien, qui règle l'emploi des sons; par la consonnance, on arrive au résultat qui caractérise toute révolution circulaire, le retour au point de départ. Mais comment le nom D'Apollon devient-il la confirmation de toutes ces idées? d'Ἀπόλλων, on extrait facilement le verbe πολέω, dont le sens principal est celui de *tourner* et de faire *tourner*, ce qui par analogie prend tous les sens affectés en latin à *versare* et *versari*, d'où l'idée de *manier*, de *gouverner*, de *conduire*.

D'un autre côté, ce que nous voyions tout-à-l'heure considéré comme représentant d'ἀεὶ et parconséquent comme exprimant l'idée de *durée*, est dans quelques mots grecs l'équivalent de ὁμοῦ, ensemble. C'est ainsi qu'on dit ἀκόλουθος, pour ὁμοῦ κόλουθος, ὁμοκέλευθος, celui qui suit le même chemin qu'un autre, ἄ—κοιτις, pour ὁμοῦ κοίτις, ὁμόκοιτις, celui ou celle qui partage le lit d'un autre: ὥσπερ τόν ἀκόλουθόν τε καὶ τὴν ἄκοιτιν, ὅτι τὸ ἄλφα σημαίνει πολλαχοῦ τὸ ὁμοῦ. — ὥσπερ οὖν τὸν ὁμοκέλευθον καὶ ὁμόκοιτιν ἀκόλουθον καὶ ἄκοιτιν ἐκαλέσαμεν, μεταβαλόντες ἀντὶ τοῦ οὖ ἄλφα. Par la même raison, on a dit Ἀπολῶν au lieu de ὁμο-

πολῶν, et comme ἀπολῶν, par son analogie avec le partic. aor. 2e d'ἀπόλλυμι, offrait une consonnance de mauvais augure, on a doublé le λ: οὕτω καὶ Ἀπόλλωνα ἐκαλέσαμεν, ὃς ἦν ὁμοπολῶν, ἕτερον λάϐδα ἐμϐαλόντες, ὅτι ὁμώνυμον ἐγίγνετο τῷ χαλεπῷ ὀνόματι

A comme synonyme d'ὁμοῦ ne doit pas nous étonner une fois que nous avons admis α, comme représentant d'ἀεὶ: l'idée de *durée* est en effet étroitement apparentée avec celle de *rapprochement*, quant à πολῶν, il a le double aspect *actif* et *passif* (v. 43, 44, 45, 47). Comme actif Apollon se montre à nous gouvernant par les mêmes lois, l'harmonie des sons et celle des astres, faisant marcher et tourner ensemble les uns et les autres, ἐπίστατεῖ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἁρμονίᾳ, ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα καὶ κατὰ θεοὺς καὶ κατ' ἀνθρώπους. Comme passif, nous avons le mouvement même des astres autour du ciel, καὶ ἐνταῦθα τὴν ὁμοῦ πόλησιν καὶ περὶ τὸν οὐρανόν: c'est de cette rotation même que l'axe sur lequel elle s'opère a pris son nom: οὓς δὴ *πόλους* καλοῦσιν. Πόλος est donc la ligne immobile, autour de laquelle s'opère le mouvement circulaire, emblème de la *stabilité* joint à celui du *mouvement* (v. 47, 48).

Voici donc cette racine πελ ou πολ, qui avait paru la première fois dans le nom de *Pélops* (28), que nous avions revue plus distincte dans *Pluton* (42, 43), élevée désormais à sa plus haute puissance. Mais nos précédentes recherches nous empêchent de lui conserver sa forme concrète, et de même que nous avons décomposé β—άλλω dans l'étude de la troisième prérogative d'Apollon, nous devons aussi, dans πολέω, séparer π, du radical déjà bien connu et apprécié, ολεω—ἑλῶ. Le nom de *Pélops* nous fournit précisément le moyen d'opérer cette décomposition d'une manière qui ne soit pas arbitraire. Pélops, πέλας ὀπτόμενος, est celui qui ne *voit* que ce qui est *près* de

lui : τὸ ἐγγὺς μόνον ὁρῶν καὶ τὸ παραχρῆμα. La racine οπ n'est appliquée à la *vue*, que parceque la vue *atteint* pour ainsi dire, *touche* l'objet vers lequel elle se dirige. *Voir de près* comme *Pélops* c'est donc *adhérer complétement*, et comme l'idée d'une course rapide est inhérente au mythe de Pélops, il s'en suit que l'analyse de ce nom nous a donné par avance l'idée développée au chapitre de Proserpine (47) ἐπαφὴ τοῦ φερομένου. Pélops en effet, entrainé par sa passion pour Hippodamie, avait imprudemment profité de la trahison de Myrtile, sans prévoir les malheurs que cette trahison devait attirer sur sa race. Que remarquons-nous principalement dans ce mythe, en faisant abstraction de la partie morale? Le symbole des *courses circulaires* de l'hippodrome, emblême bien connu de la marche périodique des astres, celui de la *roue* qui montre la réunion de l'axe, πόλος, autour duquel se produit la *rotation*, ὁμοπόλησις. D'un autre côté, si πέλας exprime l'idée de *proximité, d'adhésion*, οψ qui termine le nom sert à exprimer une idée parfaitement analogue, (cf. 37 ἐπαφὴ τοῦ φερομένου), et quant à l'idée de *vue* que le philosophe a affecté particulièrement au monosyllabe οψ dans ce nom de *Pélops*, il en est de ce mot comme de θέω qui veut dire à la fois *voir* et *courir*. Ainsi l'on peut et l'on doit comparer.

θέω, *videre*, θέω, *currere*, ἰθύω, *vehementer cupire*, αἴθω, *ardere*, τίω, *perculere*.

avec ὄπτομαι, *videre*, ὀπάω, *sequi*, *insequi*, ὀπτὸς, ἅπτω, *accendere*, ὀπύω, *foeminam subigere*, παίω, *perculere*.

La racine οπ, étant ainsi envisagée isolément et sa grande importance dévoilée, il ne reste plus qu'à la séparer de ολων, dans πολῶν, en montrant que ἑλῶ, ἕλλω a précisément à lui seul la même valeur que πολέω, ce qui a été démontré ci-dessus (48).

Maintenant, après que ces rapprochements ont été suf-

fisamment indiqués, il nous est facile de comparer le nom sous lequel la divinité qui nous occupe est la plus connue, après celui d'Apollon, Φοῖβος, lequel ne nous offre autre chose que le redoublement, (43, 47), du radical οπ, (ce qui nous montre comment Apollon a pu être appelé aussi Ἀβαῖος, et Παιάν—cf. (47) Φερσε-φόνη et ce que nous venons de dire de la συμφωνία) et le symbole sous lequel Apollon est le plus souvent manifesté, Ἥλιος, ou bien son épithète la plus fréquente οὔλιος, en se rappelant surtout le sens principal de οὖλος, *celui dont les cheveux sont bouclés*. Et en effet, la chevelure bouclée appartient essentiellement à Apollon, d'où il suit que cette chevelure n'est autre chose que l'image de la *circularité* inhérente aux attributs, aux fonctions et au nom même d'Apollon.

Pour résumer cette longue discussion, le nom d'Apollon *est placé comme au centre de toutes les prérogatives du Dieu, auxquelles il se rapporte également*, πασῶν ἐφαπτόμενον κεῖται τῶν τοῦ θεοῦ δυνάμεων, il est l'*harmonie* des choses, il en est le *mouvement concentrique*, et le *lien*, il est *l'ensemble des choses elles-mêmes*, ἁρμονίᾳ τινὶ πολεῖ ἅμα πάντα. Notez surtout cette dernière phrase, à cause de sa tournure contrainte qui rappelle celle des phrases signalées précédemment (38, 44, 45). Le nom d'*Apollon* est donc aussi *tout un discours à lui seul* (29) et la phrase citée est à la fois la décomposition et l'explication la plus complète du nom d'Apollon.

51. Après ces développements sur Apollon, le philosophe se montrera désormais plus laconique. Ainsi, il ne semble proposer une étymologie pour le nom des Muses que tout à fait en passant : « le nom des *Muses* et celui de « la musique en général parait provenir du *violent désir*, « (et par conséquent du goût) des recherches et de la « philosophie » τὰς δὲ Μούσας τε καὶ ὅλως τὴν μουσικὴν ἀπὸ

τοῦ *μῶσθαι*, ὡς ἔοικε, καὶ τῆς ζητήσεώς τε καὶ φιλοσοφίας τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπωνόμασε. Si effectivement le nom des Muses se dérive de l'infinitif pass. de μάω, *vehementer cupio*, voici donc produite en première ligne cette racine μα, αμα, dont le philosophe se contentait tout à l'heure d'alléguer l'équivalent *a* (49): ὅτι τὸ ἄλφα σημαίνει πολλαχοῦ τὸ ὁμοῦ. Que, si nous nous rappelons fidèlement les indications qui ont pu être données jusqu'ici de cette racine, nous verrons que le philosophe a négligé à dessein les occasions de l'étudier. Ainsi dans l'analyse de δαίμονες (δαήμονες) Platon ne s'est occupé que du premier monosyllabe, et a négligé le reste du mot (33). La présence du radical μα, dans le nom de Δημήτηρ (46) ne l'a pas arrêté davantage. Déjà il a été question de ce *violent désir*, qui est le plus puissant de tous les liens (41) ἐπιθυμίᾳ ἄρα τινὶ αὐτοὺς, ὡς ἔοικε, δεῖ, εἴ περ τῷ μεγίστῳ δεσμῷ δεῖ. *Θυμὸς* d'où *ἐπιθυμία*, renferme les mêmes éléments que *δαίμων* et que *δεσμὸς* (v. 45). Nous avons dit aussi que *θυμὸς* désignait un *souffle*, ou le gonflement que produisent le *souffle* contenu ou la *passion* qui cherche à s'unir à son objet. Nous trouvons le même enchainement d'idées dans le développement du radical *μα*. Μάω, produit le dérivé *μαντεύω*, qui a le même sens. A μάω on doit comparer μύω, (Platon nous y autorise en tirant Μοῦσα de μάω), qui signifie proprement ou *serrer les lèvres*, ou *produire un son par la compression des lèvres*; de μύω provient μύζω, μυζάω, *faire entendre un son par le nez en fermant les lèvres*, de μύζω, μυσίνω, qui veut dire *souffler par le nez*, et de plus exprime le mouvement de l'haleine dans le paroxysme de la passion (Hesych. μυσιᾶν, ἢ συνουσιάζοντα πνευστιᾶν) Le même lexicographe ajoute à ces sens déjà connus un dernier sens d'une haute importance: οἱ δὲ, εὐτροφιᾶν, ce qu'Alberti explique très bien par cette citation de Cor-

nutus (*de nat. deor.* XXVIII). μυσιᾶν γάρ ἐστιν τὸ κορεῖσθαι. Μυσιᾶν veut donc dire précisement la même chose que θωμὸς, θωμίζω, l'idée de *satiété*, de *plénitude* est déposée dans ce mot, concurremment avec celle de *violent désir*, *d'expansion*, d'*explosion* comme elle l'a été dans θυμός. *Μύζω* produit donc d'un côté *μύθος*, et de l'autre s'unit étroitement avec μεθύω, μέθη, *μεθὺ*, nom homérique du *vin*, dont la fermentation produit les phénomènes matériels et moraux qui se rattachent au développement de la racine *μάω*..

Or comment l'idée des *Muses* vient elle se placer dans cet ensemble de phénomènes? Uniquement par la manière dont le son se produit, et par l'analogie de *gonflement* et d'*émission* que la production du son offre avec les circonstances de la génération, cette analogie qui se montre dans l'ébranlement sonore donné à la corde tendue d'une lyre, ne se manifeste nulle part d'une manière plus frappante que par le mécanisme de la *flute antique*, dont la cornemuse peut donner une idée, avec cette différence, qu'au lieu du gonflement de l'outre, c'était celui des joues de l'exécutant. Μοῦσα est proprement la chanson rustique et primitive, le chant essayé sur la flûte, et comme ce chant a été l'intérprète de l'amour, comme la musique excite les passions, et est elle-même l'objet d'une passion violente, on comprend que Platon, ait pu dériver le nom des *Muses* et celui de la musique en général, de celui des temps (cf. 47, 49) de *μάω* qui offraient la réunion du σ et du θ.

Appliquons maintenant ces remarques à la décomposition du mot de μοῦσα. La forme éolique de ce mot μοῖσα nous rappelle un passage du chapitre d'Apollon (49), sur lequel nous n'avons pas insisté tout à l'heure, καὶ τὴν περὶ τὴν ἐν τῇ ᾠδῇ ἁρμονίαν, ἣ δὴ συμφωνία καλεῖται. Le mot ᾠδὴ résume en effet les idées que nous venons d'expri-

mer sur la production du son et l'origine de la musique. Οἶδος veut dire *gonflement, tumeur, élévation.* Εἶδος, dans le sens d'*Ode*, de *chanson*, est une forme d'ᾠδή qui conduit au primitif *ιδ*, dans le sens d'ιδυόω, *courber, plier, ployer, tordre*, d'où ἶδος, la *sueur*, produit du gonflement interne amené par la chaleur. Nous n'hésiterons donc plus à reconnaître dans *μοῖσα, ἅμα* et οἶδος, ᾠδή, renvoyant le lecteur à ce que nous avons observé (41, 42, 45, 46) sur la substitution du *σ* au *θ* au *δ* et au *τ*. Il n'y a au fond d'autre différence outre μοῦσα, μοῖσα (μουσίσδω Éol.) et δα-ήμων, que le déplacement des radicaux. Quant à la passion pour les *recherches* et la *philosophie* que Platon attribue aux *Muses*, nous savons déjà à quoi nous en tenir sur ces termes mystiques. La *Muse cherche*, ζητεῖ (cf. ἀττω, *je m'élance*, 42) de même que l'âme, veut s'unir à Hadès, afin d'entendre ses *admirables discours* et de participer à *son savoir*, οὕτω καλούς τινας ἐπίσταται λόγους λέγειν ὁ Ἅιδης (45). La muse participe à cette *philosophie*, à cette *sagesse* des *Héros*, d'*Hadès* et de *Proserpine* (35,45, 47). Cette *sagesse* que le philosophe a si étrangement définie *ἐπαφὴ τοῦ φερομένου*.

52. Le chapitre aussi fort court de *Latone*, va nous fournir une confirmation frappante de la doctrine que nous venons de développer sur le déplacement indifférent des racines qui entrent dans la composition d'un nom divin. « Léto a été ainsi nommée à cause de la douceur de la « déesse, et par ce qu'elle se rend volontiers aux désirs de « ceux qui la prient, » Λητὼ δὲ ἀπὸ τῆς πραότητος τῆς θεοῦ, κατὰ τὰ ἐθελήματα εἶναι ὧν ἄν τις δέηται. Ici l'euphémisme n'est plus celui des mystères, comme dans les chapitres d'*Hadès* (44), et de *Proserpine* (47). C'est celui du culte public. Latone se montre ici, comme dans son temple, avec l'attitude majestueuse des déesses reines et mères, la

main ouverte, ot la patère dans la main, prête à accueillir les vœus des suppliants. Les commentateurs ont remarqué avec raison qu'ici la *bonne volonté* de Latone était dérivée, non de θέλω, mais du dorique λῶ qui a la même signification. Mais nous n'avons plus le droit de nous en tenir àu ne indication aussi générale, et de négliger la consonne de la dernière syllabe, comme une pure désinence. Tout à l'heure nous comparions μ—οῖσα à δ—αίμων

μ—ῦθος θ—υμὸς

μ—έθη θ—ῶμος etc. . . .

Cette fois Platon nous oblige à mettre λ—ητὼ

en regard de θ—έλω.

La valeur propre de la syllabe τω me semble d'ailleurs indiquée par le choix du mot qui termine la phrase ὧν ἄν τις *δέηται*. Quant à la *volonté*, θέλω, cette volonté doit peu différer du *désir violent*, de la *passion*, dont nous avons apprécié les caractères (v. ἐπιθυμία, 45, ἐρατή τις, 47 μῶσθαι 50). A θέλω, on compare aisément θάλλω, τέλλω, τέλος (le *but*, la *fin*, vers laquelle on tend, v. Hadès *τέλεος* σοφιστὴς, comp. aussi *Tantale*, 29, ὧν καὶ *τέλος* ἡ πατρὶς αὐτοῦ *ὅλη* ἀνετράπετο) d'autant plus que de ces mots θάλλω, τέλλω, τέλος, on retranche aisément le τ initial, en les réduisant au radical ελ, comme dans λῶ pour θέλω.

θάλλω, *germino*, *erumpo*, ἅλλομαι, *salio*.

τέλλω, *emitto*, *ad finem duco*, ἐλάω, *mitto*, *projicio*,

τέλος, *finis*, *completio*, ἅλις, *satis*, ἀλὴς quod ἀθρόος etc.

Est-on disposé à croire que nous ayions prêté ici à Platon des intentions étrangères à sa pensée? Qu'on lise attentivement le complément de l'article de Latone. « Peut-« être faut-il avoir égard à la manière dont on écrit le « nom de cette déesse dans d'autres parties de la Grèce « (Ληθὼ), il semblerait que par ce nom, on ait voulu dé-« signer l'absence de rudesse, la douceur, et le *poli* des

« *moeurs* de la déesse : » ἴσως δὲ ὡς οἱ ξένοι καλοῦσι· πολλοὶ γὰρ *Ληθὼ* καλοῦσιν· ἔοικεν οὖν πρὸς τὸ μὴ τραχὺ τοῦ *ἤθους* ἀλλ' ἥμερόν τε καὶ *λεῖον* Ληθὼ κεκλῆσθαι ὑπὸ τῶν τοῦτο καλούντων. Ληθὼ se dérive donc de *λεῖον ἦθος*. Nous avons déjà (48) fait entrevoir l'importance de la notion qui s'attache au mot λεῖος. Pour compléter ce que j'ai déjà dit à cet égard, je ferai observer que les idées de *douceur*, de *joie*, de *jouissance*, de *fête* paraissent en rapport avec la propriété qu'ont les corps comprimés et tendus de présenter une surface plus *polie* et plus *douce* au toucher que les autres (cf. ἥδω, ἡδὺς—λαύω, θαλεία etc. . . .). Λεῖον a aussi pour nous l'avantage de rattacher le nom de *Latone*, à celui de son fils, Οὔλιος, et quant à ἦθος, qui ne paraît signifier que *moeurs*, *habitude*, relisons avec attention l'article d'*Hestia* (41), et celui de *Téthys* (43) et nous reconnaitrons dans ce mot, quant à l'*impulsion* du caractère l'idée du *mouvement*, ὠθέω, ἠθέω, et quand à la *fixité* des habitudes, à la *constance* des mœurs, les idées de *station*, ἵσταται, de *demeure*, ἕδος, ἕζομαι, qui par leur antinomie même ont donné tant d'importance aux noms des *Dieux*, *θεοὶ*, de Ζεὺς, Διὸς, d'Ἑστία, de Τηθὺς, de Ποσειδῶν, d'Ἅιδης etc.

53. *Artémis* n'est pas celui des noms divins dont l'interprétation et surtout la division se présentent naturellement à l'esprit, il en sera de même du nom de *Dionysus* et de celui d'*Aphrodite*. Platon n'en continue pas moins, d'appliquer à ces noms la méthode dont il a fait jusqu'ici un usage comparativement facile. Nous avons par là la preuve que cette méthode prétendait s'asservir tous les noms de la langue sans distinction. Peu importait à *Euthyphron* et aux adeptes de la doctrine qu'un nom apportât dans la langue une physionomie étrangère. Avec la faculté indéfinie accordée à l'interprète de

retrancher les éléments qu'il jugeait superflus, (26, 36) avec celle non moins large de réduire la valeur d'un mot à un seul de ses éléments, (25). Il n'y avait pas de nom si nouveau à l'oreille des Grecs, qui ne pût rentrer dans une des catégories dont nous avons déjà tracé le plus grand nombre. Le seul mot de la langue Grecque auquel le nom d'*Artémis* ressemble, est l'adjectif *ἀρτεμὴς* d'*ἄρτιος*, qui a en effet le même sens. Mais la désinence adjective en εμὴς n'est point ordinaire dans la langue grecque, elle remplace peut être la désinence ιμος, beaucoup plus fréquente en effet. En tout cas, le mot auquel elle s'applique, prend par là une physionomie insolite, tellement que Henri Estiennne a rangé ἀρτεμὴς, parmi les racines, comme il le fait pour tous les mots dont il ne peut atteindre la décomposition. *Ἄρτεμις* qui ne diffère d'*ἀρτεμὴς* que par une seule lettre doit donc offrir une physionomie étrangère. Aussi avant d'en essayer la décomposition, le philosophe prend-il la précaution de comparer ce nom avec le seul mot Grec qui lui ressemble. *Ἄρτεμις δὲ τὸ ἀρτεμὲς φαίνεται καὶ τὸ κόσμιον, διὰ τὴν τῆς παρθενίας ἐπιθυμίαν,* « *Artémis* parait désigner l'*intégrité* et la *convenance* (*pudeur*), à cause de son désir de *virginité*.» Remarquez cette étrange expression, *ἐπιθυμία*, appliquée à la *passion* de la virginité. La vierge *Artémis* sans doute, doit peu différer des autres êtres divins auxquels l'idée de *désir*, d'une *passion violente* qui fait *adhérer* à l'objet aimé a été appliqué jusqu'ici (45, 47, 50 a, 50 b). *Ἀρτάω* en effet, mot qui entre dans la composition d'*Artémis* désigne aussi l'*adhésion*. Je suppose en conséquence, chez Platon, l'intention de jouer sur la ressemblance d'*Ἄρτεμις* avec *παρθενία*. Si cette conjecture est fondée, le π initial n'a plus que cette valeur du préfixe *indifférent* que nous lui avons déjà trouvée dans l'analyse des noms de *Proserpine* (47) et

d'*Apollon* (47), *erla* comme εμις n'est qu'une désinence également indifférente, et le procédé appliqué dans ce cas au nom d'Artémis, moins arbitrairement qu'à celui de *Posidon* (3e explic. par σείων 44), est de la nature de celui qui a fait dériver Κρόνος de ῥέω (42). Mais selon la coutume, Platon ne s'en tient pas à ce genre d'explication. Après l'explication concrète, il passe à l'interprétation analytique: ἴσως δὲ ἀρετῆς ἵστορα τὴν θεὸν ἐκάλεσεν ὁ καλέσας; avant de tenter la traduction de ce membre de phrase nous nous demandons comment Platon a pu songer à décomposer le nom d'Ἄρτεμις en celui d'ἀρετῆς ἵστορα. Ἀρετὴ répond, il est vrai, au commencement du mot, ἀρτ—mais ἵστορα n'a pas la moindre analogie avec μις ou εμις. L'article des *Muses* (50 a) nous servira à résoudre cette difficulté. Le nom des *Muses* se dérive de *μῶσθαι*, à cause de l'*ardent désir* qui les pousse vers la *poésie*, la *musique* et les *sciences*. Artémis a la même *ardeur* pour la *vertu*; ἀρετῆς ἵστορα, désigne donc la *recherche de la vertu* (ἵστωρ *celui qui cherche à connaître, curiosus*); ἵσταμαι est donc ici synonyme de μάομαι, et pour trouver dans la phrase explicative tous les éléments du nom d'*Artémis*, il faut lire *ἀρετὴν μαομένη*, au lieu d'ἀρετῆς ἵστορα. Mais quel a été le motif de cette substitution? Nous croyons que c'a été l'intention d'ajouter l'idée de *science* à celles qui déjà ont été groupées autour de la racine ιστ (cf. Ἑστία 51. cf. *ἵσταμαι* et *εἴδω*); d'ailleurs la variante que Platon a ici introduite, doit paraître d'autant plus permise que déjà dans *Μοῦσα* (50 a) nous avons distingué le radical *αμ* et le radical *οισ* pour *οιδ*=ιστ.

Quant à ἀρετὴ, cette intervention de la *vertu* ne doit pas nous circonscrire dans l'intention morale (cf. 27, 29, 44) nous trouvons au contraire ici, l'explication définitive de cette *ἀρετὴ* qui, soit sous la forme absolue, soit

dans ses principaux éléments, nous est apparue tant de fois jusqu'ici (27, 28, 46, 47). On dérive ordinairement ἀρετὴ, la vertu, le *courage*, de Ἄρης; ἀρτάω, d'où ἄρτιος, ne se rattache pas moins clairement à αἴρω: ἀρτάω, provient de l'aor. pass. ἀρθείς (cf. 47, 49, 50 a); à ce mot, se joint l'idée non seulement d'*adhésion*, mais encore de *suspension* (47). Nous avons cité la *suspension* de Junon; ici nous rappellerons l'Ἄρτεμις ἀπαγχομένη de l'Arcadie (Paus. VIII. 23, 5).

Mais Platon ne s'en tient ni à la première, ni à la seconde des interprétations qu'il a proposées. Celle qu'il va produire en troisième lieu insiste, comme les précédentes, sur le caractère de *virginité* de la déesse. Τάχα δ' ἂν καὶ ὡς τὸν ἄροτον μισησάσης τὸν ἀνδρὸς ἐν γυναικί, « peut-être *Artémis* « est elle ainsi nommée, parcequ'elle *hait*, μισήσασα, le *la-* « *bourage* de l'homme dans la femme.» La comparaison du procédé de la *charrue* avec l'acte de la *génération* est solennelle dans la mythologie grecque (cf. OEd. R. 1465, 1471. Eur. Med. 1281 etc. la fable de *Jasion* et de *Déméter*). Est-ce seulement parceque Diane *hait* ce *labourage* que l'expression ἄροτος est introduite dans l'interprétation de son nom? Remarquez, comme un principe constamment observé jusqu'ici, que rien de ce qui entre dans la composition des noms, n'est contraire à leur principe. C'est ce qui a fait exclure l'*a* privatif, et généralement la négation (44) de l'interprétation des noms: pour bien définir, on ne procède pas par exclusion. Malgré l'idée de *haine* qui parait exclusive, et dont nous nous occuperons tout à l'heure, ἄροτος doit donc figurer ici pour la valeur propre. Or, de même que dans l'analyse du nom d'*Atrée* nous avons vu rapprocher ἀτηρὸς de ἀρετὴ nous trouvons ici sur la même ligne ἀρετὴ et ἄροτος, auxquels on vient de joindre ἵστωρ (cf. Ἀτρεὺς et Ὀρέστης 27). Ἄροτος, spécialement appliqué aux phénomènes de la génération, doit donc

être rattaché aux racines qui nous ont déjà expliqué le mot d'ἀρετὴ, αἴρω et ἀρτάω. Ἄροτος n'est point *suspendu*, mais *soulevé*, *élevé*, or, comment le *Phallus* peut-il entrer dans l'essence de la vierge *Artémis*? Si Παρθενία est un mot d'origine grecque, il nous parait naturel de le dériver de παραθείνω, *παρατείνω*, mots qui impliquent l'idée d'une *résistance* qui va jusqu'à la *violence*. La *tension* est donc inhérente à la virginité: Le *lien* bien davantage, de là l'image si fréquente et si solennelle de la *ceinture dénouée*, au moment où cesse la virginité. La différence des sexes, ne doit pas ici nous étonner, plus que l'opposition morale des rôles. L'activité et la passivité se confondant chez les Dieux (43, 44, 45, 47, 49), le même Dieu doit constamment confondre dans son essence les deux sexes et les symboles des deux sexes.

Mais Artémis *hait*, repousse, l'acte de la *génération*, ἄροτον? ici une observation de la plus haute importance doit être faite. Si d'un côté, l'adoration des phénomènes matériels a porté l'homme à diviniser les organes de la génération, de l'autre il a été impossible de supprimer le sentiment moral qui attache l'idée d'impureté, à la manifestation publique de ces organes, ou de l'acte même de la génération. La vierge repousse comme un outrage l'entreprise de l'homme sur sa chasteté. L'homme lui-même se cache pour se livrer à sa passion. L'idée d'*impureté*, d'*outrage* est donc liée dans toutes les langues à celle des organes de la génération: il faut y joindre aussi l'idée de *ridicule*, à cause de la *honte* qui atteint ceux dont l'appétit priapique se manifeste trop librement au dehors (cf. l'histoire de *Noë* et de *Cham* et la malédiction de *Cham* qui en est la suite) en suivant cette trace, nous dérivons aisément de Μοῖσα [ἅμα et οἴδω] μύσος, et μίσος. cf. Μῶμος, de μάω avec le redoublement. Considérez aussi ὕβρις,

avec ὑβὸς, ὑβόω=κόπτω. Par là, se revèle l'origine des *injures*, des *malédictions*, des *sarcasmes*, qui faisaient partie intégrante des mystères, nous devons donc désormais savoir à quoi nous en tenir sur la *haine* d'Artémis pour la *génération*, ἄροτον. Μίσος est exactement ce qu'était μῶσθαι, dans les Muses (50 a), *vierges* comme Artemis. Μίσος complète la lacune qui existait dans la seconde interprétation

ἀρετῆς ἵστ[ορα [αμα, si l'on veut remplacer la racine
ἄροτον [μ]ισήσασα ερ, qui termine ἵστορα]

Après cette observation, ne nous étonnons pas de voir Platon terminer par ces mots l'article d'Artémis: ἢ διὰ τούτων τι ἢ διὰ πάντα ταῦτα τὸ ὄνομα τοῦτο ὁ τιθέμενος ἔθετο τῇ θεῷ, « c'est par une de ces raisons ou par toutes ensemble que « ce nom a été imposé à la déesse. » L'incertitude n'est en effet qu'apparente (42, 47), et en se donnant l'air d'hésiter, Platon n'a fait autre chose que de parcourir les principales idées qui se groupent autour du nom d'Artémis (50).

51. Il aurait été bien à désirer que le philosophe eut donné un plus grand développement au chapitre de *Dionysus*. Le nom de ce Dieu n'est guère moins difficile à comprendre et à analyser que celui d'*Artémis*. Mais l'antiquité entière atteste les rapports étroits qui existaient entre *Dionysus* et l'Iacchus des mystères; et on a vu par le laconisme de l'article de *Déméter* (46), que Platon se croyait obligé de glisser avec rapidité sur ce qui tenait directement au culte Éleusinien. Hermogène ayant interrogé Socrate sur les étymologies de *Dionysus* et d'*Aphrodite* le philosophe convient de la difficulté de cette partie de sa tâche *μεγάλα, ὦ παῖ Ἱππονίκου, ἐρωτᾷς*. Mais il y a moyen de se tirer de cette difficulté, au moins en apparence. « On peut considérer les noms de ces Dieux, soit « *sérieusement*, soit en *plaisantant* », ἀλλ' ἔστι γὰρ καὶ σπου-

θαίως εἰρημένος ὁ τρόπος τῶν ὀνομάτων τούτοις τοῖς θεοῖς καὶ *παιδικῶς*; « demande l'*explication sérieuse* à quelque « autre, quant *à celle qui ne l'est point, rien n'empêche* de « s'en occuper : car ces Dieux *aiment la plaisanterie* » τὸν μὲν οὖν *σπουδαῖον* ἄλλους τινὰς ἐρώτα, τὸν δὲ *παιδικὸν* οὐδὲν κωλύει διελθεῖν· *φιλοπαίσμονες* γὰρ οἱ θεοί. Dans ce passage il y a deux choses à considérer : d'abord, l'éloignement de Platon pour toute explication sérieuse : et l'*obstacle* qui cause en lui cette répugnance. Cet obstacle n'est point différent de celui dont nons avons rencontré tant de traces, et qui ne lui a permis presque toujours de ne donner sa pensée, que tronquée, ou voilée. L'*οὐδὲν κωλύει* mérite surtout d'être comparé à l'*ἀνεμέσητον* du part. 40. Aussi n'est-ce pas ici la première fois que Platon s'est vu forcé de substituer l'*explication frivole παιδικὸν* à l'explication *sérieuse*, σπουδαῖον. J'assigne surtout ce caractère aux interprétation de *Pélops* (28), des *Héros* (35), de *Posidon* (43), de *Latone* (50 b). De là se tire la preuve manifeste de l'*ironie* de Socrate, toutes les fois qu'il propose pour les noms des Dieux des explications si étranges et si inattendues.

La seconde remarque sur laquelle je dois insister c'est le *goût pour la plaisanterie* (φιλοπαίσμονες) que Platon reconnait dans Dionysus et Aphrodite. La phrase s'applique à ces deux divinités seulement : mais elle est dirigée de façon à ce que l'assertion puisse s'étendre à *tous les Dieux*. Et en effet, ce n'est pas seulement parceque *Dionysus* préside au vin et *Aphrodite* à l'amour, que ces divinites semblent plus faciles et plus joyeuses que les autres. Les monuments de la *comédie ancienne* nous prouvent qu'aucun des Dieux n'échappait à la plaisanterie, au ridicule : or comme ces satyres, ces travestissements, étaient produits dans des fêtes célébrées en l'honneur des divinités qu'on immolait en apparence sous le ridicule, on devait admettre

que les Dieux eux-mêmes autorisaient ces outrages, et se rejouissaient des plaisanteries dont ils étaient l'objet : φιλοπαίσμονες γὰρ οἱ θεοί. Cette plaisanterie en effet était un moyen reçu pour exprimer suffisamment, sans les dévoiler aux profanes, des doctrines qui se rapportaient à l'essence même des Dieux: c'est ce donc Platon va donner immédiatement un exemple dans son analyse *non sérieuse* du nom de Dionysus. « *Dionysus* doit être celui qui *a donné le* « *vin*, on l'aura appelé *Didoenysos*, pour s'amuser » ὅ τε γὰρ Διόνυσος εἴη ἂν ὁ διδοὺς τὸν οἶνον, Διδοίνυσος ἐν παιδιᾷ καλούμενος. « Quand *au vin*, comme ceux qui n'ont pas « d'esprit s'imaginent qu'il leur en donne, c'est à bon « droit qu'on l'aura appellé *oeonus* » οἶνος δ', ὅτι οἴεσθαι νοῦν ἔχειν ποιεῖ τῶν πινόντων τοὺς πολλοὺς οὐκ ἔχοντας, οἰόνους δικαιότατ' ἂν καλούμενος.

Avant d'entrer dans l'examen de cette étymologie presque comique, il faut voir s'il ne nous est pas possible de combler la lacune volontaire que Platon a laissé dans son travail, en restituant l'*étymologie sérieuse* à la recherche de laquelle il a craint de se livrer. A la première vue, Διόνυσος se divise naturellement en deux parties: Διο ne peut pas être sans rapport avec le nom du père de Bacchus, Διὸς , Νῦσος doit être considéré isolément, puisque la patrie de Bacchus dans l'Inde ou en Arabie est Νύσα, puisque les nourrices du Dieu sont les nymphes Νύσιαι, puisque le Dieu lui-même est surnommé Νυσήϊος. Le nom Διόνυσος est donc un de ces composés de deux *racines* (48) dont la seconde est la plus importante, et exprime l'essence même du Dieu. L'étymologie Διὸς υἱὸς, qui pourrait paraître spécieuse, parcequ'elle est simple, ne doit pas nous arrêter longtemps: car cette interprétation ne tient pas compte de la valeur du ν qui dans ce nom ne peut-être indifférente. La racine, d'ailleurs complexe, à laquelle ap-

partient le mot νῦσος, n'est pas une des plus riches de la angue grecque. Νύσσω veut dire *percer* et *frapper*, et le sens de ces deux mots appartient aux conséquences de l'idée d'*expansion*. Νύσσα, synonyme de καμπτὴρ, est la *borne* autour de laquelle *tournent* les chars dans la carrière : νύσσα doit donc être comparé à πόλος (de *πολέω*=*ἑλάω*) et à *ἄξων* de *ἄγω*. *Νέω* (fut. νήσω, partic. aor. νηθείς der. νήθω, cf. 47, 49, 50 a et b), qui paraît bien être le primitif de *νύσσω*, quoique employé spécialement à exprimer l'idée de *filer*, et le sens de *tourner autour*. Dans le dialecte syracusain, νῦσος était synonyme de χῶλος, boiteux. Ceux qui sont assez familiers avec la mythologie Egyptienne, pour connaître l'étroite parenté des idées d'*envelopement*, et de celles de *distorsion*, de *faiblesse dans les jambes*, surtout quand il s'agit de la personne jeune et naissante des *triades* divines, comprendront à quel point cette acception du mot νῦσος est précieuse pour l'interprétation du nom Grec de *Bacchus*.

Maintenant, avant de nous enquérir des moyens de décomposer le radical complexe ΝΥΣ, voyons jusqu'à quel point l'explication proposée par Platon en manière de plaisanterie diffère ou se rapproche de celle que nous a fournie l'étude plus sérieuse du nom de Dionysus. Le philosophe commence par diviser le nom de Dionysus en deux parties, puis il s'occupe de la décomposition de la seconde de ces parties ; c'est une marche analogue à celle que nous avons suivie, quoique le point d'intersection des deux mots dont se forme Διόνυσος ne soit pas indiqué de la même manière. *Dionysus* est celui *qui donne le vin*, *διδοὺς* [*τὸν*] *οἶνον*; le vin étant un des symboles principaux de Dionysus, il s'en suit que le mot qui en exprime l'idée doit être considéré comme plus important que le premier. Quant à *διδοὺς*, cette forme qui convient à la *libéralité*

euphémique des Dieux (cf. l'article de *Léto* 50 b) a été déjà suffisamment étudiée à l'occasion du nom de *Démét*er (46), où le radical ΙΔ, avec le redoublement ΔΙΔ tenait la principale place. Ce qui prouve que la décomposition indiquée par Platon a son importance à part, même à côté celle que nous avons proposée d'après des analogies évidentes, c'est la ressemblance du *discours explicatif* (30, 48):

	διδοὺς οἶνον	
avec un nom fréquemment appliqué, sur les peintures de vase, à un des personnages les plus importants du Thyase de Bacchus	ΗΔΥ—ΟΙΝΟΣ	(remarquez que ce nom est souvent remplacé par la *phrase* mise dans la bouche d'un des Satyres: ἡδὺς ὁ οἶνος).

nom auquel on doit comparer celui de la mère de Bacchus:

Θυ—ώνη

La différence entre *διδοὺς οἶνον* et *ἡδύοινος*, consiste dans l'intercalation de la voyelle *υ* laquelle pourrait être considérée comme l'équivalent de la diphthongue *ιο* dans Δ-ιό-νυσος, si l'application à Bacchus du nom d'*Ὑης*, ne portait pas à chercher la trace plus formelle de ce nom dans la dernière partie du nom de *Dionysus* (Διόν—ΥΣΟΣ), d'un autre côté, διδοὺς οἶνον ne rend pas *raison* de tous les éléments du mot Διόνυσος, et Διδοίνυσος contient, dans la désinence, une réserve pour l'étude particulière du mot οἶνος. Aussi rangerons-nous la glose: διδοὺς οἶνον parmi les explications plus sommaires, qui ne tiennent compte que des éléments principaux qui entrent dans la composition d'un nom (42, 44, 50 c) Ce qui a lieu saus préjudice d'une recherche plus exacte et plus minutieuse, ainsi qu'on l'a vu dans l'étude des noms de *Cronus*, de *Posidon* et d'*Artémis* (Loc. citt.).

La décomposition d'*οἶνος* nous fournit un nouveau *dis-*

cours explicatif (30, 36, 48 et *supra*) par lequel l'action morale du vin se trouve exprimée : *οἴεσθαι τοῦν ἔχειν*, c'est l'*excitation*, et en même temps l'illusion produite par l'ivresse : l'idée de l'*illusion* se trouve concentrée dans le mot *οἴω*, (v. 48) et nous avouons que l'étude particulière de ce verbe (qui *prête ses temps* à *φέρω*) présenterait de grandes difficultés. Mais nous devons faire observer que la distinction dans οἶνος de οἴω, rappelle la décomposition non moins subtile du nom de *Διός* (30), *δι' ὃν ζῆν ἀεί*, par là se retablit l'harmonie entre la décomposition que nous avons proposée Διό-νυσος, et celle de Platon, puisque en faisant la séparation de *Διο*, nous entendions rappeler la distinction déjà introduite dans ce nom même. Νοῦν ajoute un troisième membre à la série dont le nom de Dionysus présente l'aggrégation : mais νοῦν complète-t-il l'explication du nom de *Dionysus* ? Il semblerait que Platon ait voulu faire entrer également *ἔχειν* dans cette interprétation. Est-ce à cause du principe qui préside à la formation des temps dans les verbes en σσω, (νύσσω fut. νύξω), formation qui établit positivement l'identité entre la sifflante σ et la consonne κ ? Laissons néanmoins cette recherche dont le résultat devient de plus en plus incertain, et, par l'importance que Platon a donnée au mot οἶνος, constatons le rang que vient de prendre la racine que nous avions vu apparaître obscurément dans l'analyse du nom de Jupiter (30), qui jouait un rôle distinct, mais subordonnée dans le noms d'*Astyanax* (23), de *Cronus* et d'*Uranus* (30), et d'*Océanus* (42), mais qui, cette fois, est dominante et s'adjoint la dernière aux sept principales que nous avons vu passer jusqu'ici et dans lesquelles se résument toutes les autres, ΕΟ, ΕΡ, ΕΛ, ΕΔ, ΕΚ, ΕΠ, ΕΜ=ΕΝ. Pour faire comprendre la force de cette dernière racine, il suffit de rappeler, ἶς—ἰνὸς, *fibre*, et par extension *force*, ἰνία,

courroie, bride, αἶνος, discours et surtout νέω, *coacervare, nere, natare, progredi,* ναίω, *habitare.* On voit que tous les contrastes qui nous ont frappés dans l'étude des racines précédentes, sont aussi accumulées dans celle-ci. Je ne compte pas dans la série que je viens d'énumérer la racine ΥΑ, ΥΗ; nul doute à mes yeux qu'elle n'ait une valeur propre. Le caractère particulier que je lui trouve, c'est de donner par l'influence de la voyelle *υ*, et de subordonner quelquefois les consonnes qui l'accompagnent. Ainsi je considère *υσος* comme une simple forme d'υος, de même que dans ὑγρὸς, ὕδος, l'*essence* du mot me parait consister dans la voyelle initiale. Par cette considération j'arrive à la complète identité (sauf le déplacement d'un des éléments constitutif) de Διόνυσος, de Ἡδύοινος, et de Θυώνη. *Υω*, marche le second dans les deux derniers mots, tandis qu'il est rejeté à la fin dans le premier. *Ιο* il est vrai parait tenir une place distincte dans Διόνυσος; mais dans Ἡδύοινος et Θυώνη, ιο et ΥΩ se confondent ou plutôt *ιο* est absorbé par *υω*, radical qui parait appartenir en propre au personnage de Bacchus.

56. Si les noms d'*Artémis* et de *Dionysus* nous ont présenté de si graves difficultés, nous ne devons pas espérer d'être plus heureux avec celui d'*Aphrodite.* Ce nom en effet est sans analogie avec aucun de ceux que nous présente la langue grecque, et la première idée qu'il réveille est celle d'un emprunt fait à une langue étrangère. Platon d'ailleurs ne nous y arrête qu'un instant, et le seul renseignement qu'il fournit ne semble pas de nature à éclaircir nos doutes. « Quant à Aphrodite, ce n'est pas la peine, « dit-il, de contredire Hésiode. Mais il faut convenir avec « lui qu'elle a été nommée *Aphrodite* parcequ'elle était née « de l'écume de la mer.» Περὶ δὲ Ἀφροδίτης οὐκ ἄξιον Ἡσιόδῳ ἀντιλέγειν, ἀλλὰ ξυγχωρεῖν ὅτι διὰ τὴν τοῦ *ἀφροῦ γένεσιν* Ἀφροδίτη ἐκλήθη.

Repassons néanmoins ce passage du poëte auquel le philosophe nous renvoye. A l'entreprise de Cronus contre son père Uranus, semble se rattacher la génération universelle. Cronus profite du moment où Uranus descend pour s'unir à la terre :

Ἦλθε δὲ Νύκτ' (1) ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ
Ἡμείρων φιλότητος ἀπέσχετο, καὶ ῥ' ἐτανύσθη
Πάντῃ. . . . .

Il s'élance de son embuscade (λοχεοῖο, λόχος *embuscade* et *accouchement*) saisit sa grande *harpé*, et coupe les testicules de son père,

φίλου δ' ἀπὸ μήδεα πατρός
ἐσσυμένως ἤμησε

Les gouttes de sang (ῥαθάμιγγες αἱματόεσσαι) qui coulent de la blessure faite à Uranus, sont recueillies par *Gaea*, son épouse, qui au bout d'une certaine révolution d'années (περιπλομένων ἐτιαυτῶν) engendre les *Érinnyes*, les *Géants* et les *nymphes Mélies*, répandues sur la terre. Ainsi d'un côté se montre la génération *terrestre*, *multiple* et en grande partie *terrible*, de l'autre côté est la génération *marine* ou *aquatique*, collective, et qui ne réveille que des idées de *douceur* et de *plaisir*. Les testicules, long-temps ballottées sur la mer, ὃς φέρετ' ἀμπέλαγος πολὺν χρόνον, finissent par produire une écume blanche,

ἀμφὶ δὲ λευκὸς
ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὤρνυτο,

et une jeune fille naît de cette écume après y avoir pris sa nourriture : τῷ δ' ἔνι κούρη
ἐθρέφθη

La belle Déesse sort des flots dans toute sa majesté, et les fleurs naissent sous ses pas.

(*) Sur le sens de la nuit dans cette circonstance, v. ce que nous avons dit sur la racine Νυκ. (p. 51 α).

ἐκ δ' ἐόη αἰδοίη καλὴ θεὸς ἀμφὶ δὲ ποιὴ
κοσσὴν ὑπὸ βαθινοῖσιν ἀέξετο . . . .

Les Dieux et les hommes l'appellent *Aphrodite* parcequ'elle a été nourrie dans l'écume.

τὴν δ' Ἀφροδίτην
Κικλήσκουσι θεοί τε καὶ ἀνέρες, οὕνεκ' ἐν ἀφρῷ
θρέφθη.

Avant d'analyser ce texte, comme auraient pu le faire les hommes de l'école sacrée rappelons d'abord que la forme la plus simple et probablement la plus ancienne du nom d'*Aphrodite*, est *Ἀφρὼ*, c'est à dire le nom de l'écume *Ἀφρός*. Cette forme *ἀφρὸς*, est-elle elle-même la plus simple, et n'est-il pas possible de remonter plus haut dans l'analyse du radical? Dans le dialecte ionique, le verbe *ἀφύω*, *pallescere*, *candescere* rappelle une des propriétés de l'écume signalée par le poëte. *Ἀφύη* comme *ἀφρὸς* l'*anchois*, est le nom d'un petit poisson, que les anciens considéraient comme produit par l'*écume même de la mer*, Il est donc permis d'imaginer une forme du nom de Vénus encore plus simple que celle d'Ἀφρὼ, et probablement cette forme nous a été révélée par la peinture de vase, sur laquelle on voit une jeune Déesse, appuyée familièrement sur l'épaule de Jupiter, avec l'inscription, Ἀφύα. Cette déesse qui participe de *Vénus* et de *Thétis*, assiste avec une vive curiosité à la naissance d'Erichthonius.

Maintenant qu'on se souvienne de l'étroite analogie qui existe entre *Vénus* et *Proserpine*, qu'on se rappelle en même temps la forme simple et dominante dans le nom de Proserpine, suivant Platon (47), et l'on sera conduit à reconnaître que dans leur essence, les noms d'*Aphrodite* et de *Pherrhephatta* sont identiques, et se réduisent au radical Απ, dont les sens ont été précédemment énumérés (49) cf. l'épithète d'Aphrodite Παφία.

Il est vrai que la lettre ῥ dans *Ἀφρὼ*, la voyelle υ dans

ἀφύα modifient légèrement le radical que nous venons d'indiquer, il nous serait facile de considérer chacune de ces lettres comme épenthétique et superflue, surtout le ρ qui joue ce rôle dans un grand nombre de mots (cf. ἔλαφος, ἐλαφρός κ. τ. λ.) mais υ a dans son sens d'*humidité*, et dans son rapport avec *Diônysus* (51 a) ne doit point être négligé, et ρω offre une trop frappante analogie avec *Rhéa* et *Héra* d'une part (47 cf. l'*Aphrodite Héra*) et *Eros*, le fils de Vénus de l'autre, pour qu'on n'en tienne pas un compte considérable. S'il fallait des exemples de la forme tout-à-fait pure, on les trouverait sans doute soit dans l'*Aphaea* de l'île d'Egine, soit dans Σαπφώ.

Il resterait maintenant à rendre compte de la seconde partie du nom d'Aphrodite dont Platon ne s'est nullement occupé. Le développement du mythe d'Hésiode me parait en fournir l'explication la plus naturelle, et la plus directe. Le poëte dit à deux reprises qu'Aphrodite a été nourrie dans l'écume de la mer. Cette écume elle-même était sortie des parties viriles d'Uranus, et l'on sait l'idée de fécondité qui s'attachait chez les anciens à cette écume, puisqu'on lui attribuait la formation de ces myriades de petits poissons qui se jouent à la surface des flots. Le sel qui se forme par la concrétion de l'*écume* de la mer est un engrais puissant, dont la vertu, connue dans l'antiquité, se trouve exprimée dans la religion Phénicienne par le mythe de *Dagon* dont le nom exprime à la fois l'idée de *poisson* et l'idée de *blé*. Or Vénus qui se forme dans l'écume coagulée est véritablement *liée* par cette écume, ce qui la rattache immédiatemment à la famille de Jupiter (Διὸς), à celle de Téthys (30, 32, 40, 42), ce qui l'unit, comme une véritable Proserpine à *Hadès*, ou *Diû*. Outre la forme *Δίτη* nous avons encore la forme *Ὀδίτη*, dont nous avons cherché à indiquer le caractère et l'importance à l'article

des *muses* (50 a), et qui déjà, dans le sens de *nourriture* jouait à l'article de Déméter (46) un rôle qu'il ne nous est pas permis de négliger ici.

51 b. L'auteur passe ensuite à l'examen des deux noms de la déesse protectrice d'Athènes. Le premier de ces noms, *Pallas* va nous fournir des notions nouvelles et d'un grand intérêt. Il semble au premier abord que ce nom ne renferme aucun mystère et par conséquent ne présente aucune difficulté. Παλλὰς se dérive directement du mot πάλλειν, *vibrare*, et cette étymologie parait convenir à la Déesse armée, que les monument nous montrent si fréquemment dans l'action de vibrer sa lance. Socrate donne cette explication, mais avec une recherche d'expression qui ne semble pas d'abord très naturelle. «On ne risque « guère de se tromper si l'on pense que le nom de *Pallas* « a été tiré *de la danse armée*, τῆς ἐν τοῖς ὅπλοις ὀρχήσεως, « car s'élever soi-même ou élever un objet quelconque soit « de terre, soit de partir des mains c'est, dans la première « hypothèse, *danser* ou *faire danser*, ὀρχεῖσθαι ou ὀρχεῖν, « dans la seconde *être lancé* ou *lancer*, πάλλεσθαι ou πάλ- « λειν ». J'ai dû retablir ainsi l'ordre logique de la phrase qui autrement serait impossible à analyser. Τὸ γάρ που ἢ αὐτὸν ἤ τι ἄλλο μετεωρίζειν ἢ ἀπὸ τῆς γῆς ἢ ἐν ταῖς χερσὶ πάλλειν τε καὶ πάλλεσθαι καὶ ὀρχεῖν καὶ ὀρχεῖσθαι καλοῦμεν. Pourquoi le philosophe a-t-il introduit ici la notion de la *danse*, étrangère à la signification habituelle du verbe πάλλειν, et qui n'a que peu d'importance relativement au personnage de *Pallas*? (*) Pourquoi énonce-t-il aussi formellement la valeur du *passif* et du *transitif* à

(*) Proclus adh. l. Τὴν οὖν εὔρυθμον χορείαν διὰ τῆς κινήσεως ὑποφαίνει, ἧς καὶ μεταδέδωκε πρώτη μὲν τῇ Κουρητικῇ τάξει, δευτέρως δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς. Ἔστι γὰρ ἡ θεὸς κατὰ ταύτην τὴν δύναμιν ἡγεμὼν τῶν Κουρήτων, ὥς φησιν Ὀρφεύς.

propos d'une déesse essentiellement active? Il me semble qu'on ne peut se flatter d'entendre pleinement le texte de Platon, si l'on ne répond pas à ces deux questions.

Pour expliquer la mention de la *danse*, ὄρχησις, on doit, je crois, se rappeler un troisième nom de Minerve *Γοργώ*, nom qui rappelle en même temps l'un des principaux attributs de la déesse. La tête de la Gorgone d'où l'on dérive ce nom, est *attachée* sur la poitrine de Minerve (εἴρκται) ses traits expriment la *colère*, ὀργή, Les serpents qui forment sa chevelure se dressent de toutes parts, et remplissent l'air de leurs sifflements. Le mot ὀργή ne désigne pas seulement la *colère*, mais encore l'i*impétuosité*, ou simplement le *mouvement*, et la même progression de sens, *activité*, *impétuosité*, *colère terrible*, appartient à l'adjectif γοργός. La *danse armée*, ἡ ἐν τοῖς ὅπλοις ὄρχησις, réunit les mêmes caractères, présente les mêmes images, est de plus en rappelant qui se pratiquait dans les *orgies* bacchiques, elle établit un rapport inattendu, quoique profondément attique, entre Athéné et Dionysus.

Etudions maintenant la *danse* en elle-même et voyons ce qui lui assigne son caractère sacré. On honorait dans la danse le *mouvement* d'abord, puis le *mouvement harmonieux* et *ordonné*, plus spécialement encore de *mouvement révolutoire* dans lequel quelqu'agitation qu'on se donne, on revient toujours au même point, et où le danseur semble attaché à la terre, qu'il ne quitte que pour y retomber immédiatement. Les mêmes phénomènes se remarquent dans le jeu de la *sphère* qui n'était pas moins sacré que la danse, et auquel le philosophe semble faire aussi allusion. Quelques-uns des caractères que nous venons de définir peuvent être exprimés par le monosyllabe πολ déjà analysé au chapitre de Pélops, (28) de Pluton (43) et d'Apollon (49). Ce que n'exprime pas πολέω, est rendu par βάλ-

λω (48), ou même par *ἅλλομαι*. La *danse* et la *sphère* n'offrent donc que le développement d'idées plus générales déjà précédement indiquées et se résument dans le phénomène d'*agitation* ou de *vibration* que désignait déjà le verbe *σείω* (44) et qu'exprime avec encore plus de propriété le verbe πάλλειν.

Le caractère de la *vibration* est précisément celui que nous avons déjà reconnu dans la *danse*: elle réunit la *stabilité* et le *mouvement*. L'agitation de la flamme qui s'échappe d'un foyer fixe, la palpitation du cœur, dont le mouvement ébranle sans cesse l'enveloppe, l'action du guerrier qui secoue ses armes sans les quitter, l'horripilation de la Méduse sont autant d'images admirablement appropriées à la *vibration*: aussi appartiennent-elles toutes à *Pallas*, la déesse vibrante par excellence. Je n'insisterai pas ici sur ce qui est le plus connu: mais on n'a peut-être pas vu jusqu'ici pourquoi une *lampe* était sans cesse allumée dans le sanctuaire de Minerve Poliade; et le mythe Éleusinien dont Clément d'Alexandrie a conservé le souvenir, mythe suivant lequel Minerve aurait porté dans un plat à Jupiter, le *coeur tout palpitant* de Dionysus Zagréus, mis en pièces par les Titans, a dû paraître jusqu'ici inexplicable à tous les investigateurs de l'antiquité.

Mais *Pallas* n'est pas seulement la déess *vibrante*; elle est encore si je puis m'exprimer ainsi, la déesse *vibrée*. C'est à dire qu'elle réunit comme les autres Dieux, les propriétés actives et passives (43, 44, 45, 47, 49). C'est ce que Socrate s'est enfin décidé à exprimer nettement, lorsque dans sa recherche de l'étymologie de Pallas il a mis le *passif* en regard de l'*actif*, le réfléchi en regard du *transitif*. A considérer les choses sous ce point de vue, il ne doit pas y avoir de différence au fond entre la *lance* que Pallas agite, et Pallas elle-même, entre la *Gorgone*, et la

déesse qui la porte enfin entre le *coeur* de *Dionysus*, ou plutôt *Dionysus* lui-même, et la déesse qui le tient dans la main. D'où il suit que si *Pallas* ne se distingue pas de *Dionysus*, c'est qu'elle n'a pas de sexe déterminé, en effet elle participe par son extérieur guerrier et ses habitudes masculines tout autant du sexe le plus fort, que Bacchus l'efféminé se rapproche du sexe le plus faibls. D'où il suit également que *Pallas* est *double*, c'est à dire qu'elle renferme la dualité dans l'unité, avec parité des deux êtres divins ou distinction de l'*actif* et du *passif*, du *mâle* et du *féminin*, comme la phrase de Platon l'exprime. Quant à l'aspect non moins important de la parité des deux personnes, il ne faut pas oublier que le nom de *Pallas*, désigne tout aussi bien ou le *père-amant*, ou l'adversaire de la déesse que la déesse elle-même.

52. Le philosophe, en expliquant le nom de *Pallas* a caché des mystères sous une apparence de simplicité. Il va redevenir, à propos d'Athéné, compliqué et obscur. Mais il en a assez dit jusqu'à présent pour que nous puissions saisir sa pensée et la remettre en pleine lumière.

Et d'abord, voyons ce que nous fournit d'éclaircissement avec nos propres resources, l'étude du nom d'*Athéné*. Ce nom nous apparait à la fois sous une forme simple et sous une forme concrète. Comme forme simple, il nous rappelle le père de Minerve, *Zὴν*, TAN, comme on le nommait en Crète. *Tanath*, déesse phénicienne, n'est autre chose que la compagne de *Tan*, de même que *Baalath* ou *Balthis* est celle de *Baal*.

Comme forme concrète, le nom d'*Athéné* se décompose très naturellement en *Αθη* et *raa*. D'un côté nous avons la colline (Ατη) sur laquelle fut bâti le temple de la Minerve Poliade, de l'autre le nom ordinaire des nymphes de l'élément humide, les *Naïades*, entre lesquelles la *Minerve Tritonide*, ne peut manquer de trouver sa place.

Ainsi il en est du nom d'Athéné comme de celui d'Apollon. Ces deux noms supposent également l'extension d'un nom simple, et l'aggrégation de deux noms différents: autrement dit, l'*un* dans le *multiple*, et le *multiple* dans l'*un*. Cette antinomie est essentielle comme toutes celles que nous avons jusqu'ici signalées: c'est pourquoi on la retrouve non seulement dans des *trisyllabes* comme les noms d'*Athéné* et d'*Apollon*, mais encore dans les *monosyllabes* qui servent à désigner d'autres Dieux.

Maintenant revenons à notre philosophe, ou plutôt à la doctrine à peine voilée d'Euthyphron. Dans *Pallas* Socrate a considéré uniquement l'activité guerrière: dans *Athéné* il envisage la personnification de l'intelligence: et en cela il suit la règle ordinaire et publique. Il semble même emprunter son explication d'*Athéné* à une école d'exégètes différents des philosophes, comme Héraclite et Pythagore, et des mystiques non officiels, comme les prétendus disciples d'Orphée: il s'agit de ceux des *sophistes*, qui faisaient sur le texte des poëtes, des *allégories* et ce que nous appelons des *moralités*. « Les anciens me semblent avoir eu « sur Athéné la même opinion que ceux qui prétendent « saisir avec subtilité le vrai sens d'Homère, » ἐοίκασι δὴ καὶ οἱ παλαιοὶ τὴν Ἀθηνᾶν νομίζειν ὥς περ οἱ νῦν περὶ Ὅμηρον δεινοί. La plupart expliquent cette divinité par la personnification de l'*intelligence* et de la *pensée* νοῦν τε καὶ διάνοιαν, et l'auteur des noms a dit quelque chose de plus grand encore, en désignant la déesse comme étant l'*intelligence* même de *Dieu*, θεοῦ νόησιν.

De θεοῦ νόησιν

il a fait ἀθεο νόα

en changeant d'ή en ά l'article, suivant l'usage Dorien (ξενικῶς) (et aussi sans doute en substituant l'*a* dorique à à l'η de la désinence), et en retranchant le σ et l'ι qui ter-

minent le mo de νόησις, τὸ ἰῶτα καὶ τὸ σίγμα ἀφελῶν: peut-être devrait-on lire τὸ σίγμα, ou bien encore on peut interpréter son nom par celle *qui pense des choses divines*, θεῖα νοούσῃ,

ce qui donne avec le même procédé d'apocope
finale, le nom de *Θεο νόη*: ce pourrait être encore
la sagesse même dans les moeurs. . . . . .
. . . . . ἡ ἐν τῷ ἤθει νόησις, explication qui fournirait à son tour le nom de. . . . .
. . . . . *Ἠθο-νόη* Les modifications introduites pour l'eupho nie (παραγαγὼν ἐπὶ τὸ κάλλιον), ou par l'auteur des noms ou par d'autres plus tard, auront fini par produire le nom même d' Ἀθηνάα. — Tels sont les jeux de mots, vraiment pué rils à travers lesquels un génie philosophi que du premier ordre nous fait successive ment passer: sans compter la combinaison même du discours dans lequel se trouvent des *rencontres*, comme celle-ci: αὐτὸν νοῦν, ou bien . . . . . αὐτῆς [δια]νοεῖσθαι: sans compter aussi l'emploi de *νοῦς* et de *διανοία*, c'est à dire la distinction du *simple* et du *composé*, tel que l'offre le nom même de la déesse. On verra bientôt si nous avons en tort de tenir compte de ces *hasards*.

Remarquons d'abord le soin que prend Socrate d'établir une distinction conforme à celle que nous avons tout à l'heure supposée. Les familles auxquelles il rattache les deux noms dont la crase forme celui d'*Athéné* nous sont d'ailleurs parfaitement connues. La première, qui commence au nom même des Dieux (32) comme le philosophe a soin de le rappeler, était naguere dans l'examen du chapitre de *Latone* (50 b), l'objet de notre attention. Nous

rappelions alors dans combien de noms divins ce radical entre en composition. nous aurions pu renouveler la même remarque dans l'analyse du nom d'*Aphrodite* (51 b). Ici, nous trouvons le radical en question sous deux formes, *avec* ou *sans* l'augment (46) *θεοι*, *θεια*, *ηθει*. La seconde moitié du nom d'Athéné n'offre pas la même richesse; car les trois explications reproduisent le radical *ra* sans l'augment. Mais ce radical s'est principalement présenté sous l'autre aspect dans l'analyse du nom de *Dionysus* (51 a), et sans doute il faut y chercher le complément sous ce rapport, de l'article d'*Athéné*. Ce procédé est familier à notre auteur; et d'ailleurs ne nous met-il pas lui-même sur la voie, en insistant sur le retranchement, d'ailleurs si insignifiant de la dernière syllabe de *νόησις*? Comment supposer chez Platon, je ne dis pas l'ignorance, mais seulement l'oubli momentané du verbe *νοέω*, ou du génitif *νοῦ*, mots au moyen desquels il serait arrivé beaucoup plus près de la forme *A θεο νοα*? Une superfétation aussi puérile que celle qu'il a laissé subsister dans son interprétation ne s'explique que par l'intention de rappeler une divinité, *Διόνυσος*, que dans les idées ordinaires, on n'est pas disposé à rapprocher de Minerve.

C'est là, où nous nous trompons, un des procédés favoris du syncrétisme, système qu'on rejete si loin des époques du pur hellénisme. Il est vrai qu'à *Athènes*, le théâtre de Bacchus est bien près du temple de *Minerve*, et que les fêtes du Dieu ont une notable importance dans une ville qui porte le nom de la Déesse. Mais le rapprochement n'est il pas plus intime encore?

Ici va se trouver sans doute l'explication d'un oubli singulier dont le lecteur le moins exercé a du être frappé en lisant l'article d'*Athéné*. Cette déesse est la fille de *Jupiter*, Ζεὺς, Διός, elle est sortie toute armée de sa tête.

Le Dieu ne l'avait conçue de cette étrange manière qu'après avoir dévoré l'*intelligence* personnifiée. Minerve est donc par excellence, l'intelligence de Jupiter *Διὸς νόησις*. Avec la liberté inhérente au procédé dont le philosophe fait usage (26, 36) rien n'était plus facile que de substituer cette explication à celles qui figurent dans le texte (*). Le lecteur l'aurait sans doute trouvé plus intéressante et plus vraisemblable, et de plus on y aurait gagné un rapprochement tout à fait frappant avec le fils de *Jupiter*, Διόνυσος, enfermé dans la *cuisse* de son père, après que celui-ci eut *consumé* sa mère, de même que *Minerve* acheva ses mois de gestation dans la tête du maître des Dieux, après qu'il eut *dévoré la déesse de l'intelligence.*

Le nom de celle-ci est *Μῆτις*, peu différent de *Μέθη*, ou l'*ivresse*, nymphe qui figure dans le cortège de Bacchus. L'*intelligence* et l'*ivresse* se confondent dans l'idée d'*inspiration* et de *plénitude*. Cette dernière idée est exprimée par deux radicaux dont nous avons déjà observé la crase dans le nom des *Muses* (50 a), et il suffit de renvoyer à cet article pour dissiper sur ce point, toute incertitude dans l'esprit du lecteur. Or le second de ces radicaux, est précisément celui qui figure en tête du nom d'*Athéné*.

Le nom de la mère qu'on assigne ordinairement à *Dionysus*. *Sémélé*, semble tout à fait étranger aux rapprochements qui nous occupent en ce moment. Mais la tradition dominante n'est point la seule. Un fragment d'Euripide, cité par le scholiaste de Pindare (ad Pyth. III, 177) donne *Dioné* pour mère à *Dionysus*, et dans l'énumération des divers *Bacchus* que rapporte Cicéron (N. D. III, 23) le cinquième est fils de *Nisus* et de *Thyone*. Or n'existe-t-il

(*) C'est sans doute pour rendre cette intention que le philosophe employe cette répétition qui nous a déjà frappés: αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν, et plus loin: περὶ αὐτῆς διανοεῖσθαι.

pas l'analogie la plus évidente entre *Dionè* ou *Thyonè*, et la prétendue *Théonoé* de Platon, d'où il tire le nom d'*Athéné*? Il serait trop long peut-être de rechercher si les diverses *Théonoé* dont il est question dans la mythologie peuvent se rattacher de près ou de loin au personnage de *Minerve*: qu'il nous suffise de rappeler que *Théano*, qui diffère à peine de *Théonoé*, et n'offre guère une ressemblance moins frappante avec *Dionè* et *Thyonè*, est dans Homère lui-même, la fille de *Cisséus* (κισσὸς, le lierre, plante dédiée à *Dionysus*) et la prêtresse d'*Athéné* à Ilion. *Théano* est d'ailleurs l'anagramme presque rigoureusement exact du nom d'*Ἀθηνάα*. Pour compléter le parallèle du *dieu efféminé* et de la *déesse guerrière*, on n'a qu'à se reporter à ce que nous en avons dit en parlant de Pallas (51 b).

Il est vrai que rien ne semble plus opposé que la *sagesse* de *Minerve*, et la *folie*, *μανία*, qui caractérise *Bacchus* et son cortège. Mais tout à l'heure nous avions à signaler l'identité fondamentale de l'*intelligence* et de l'*ivresse*. Nous l'avons trouvée dans le rapprochement de Μῆτις et de Μέθη: celui de *οἶνος* et de *νοῦς* n'aurait pas été moins curieux à établir, aussi m'est il démontré que Socrate se moque de nous, quand il appuye comme il le fait sur la *sagesse dans les moeurs*, ἡ ἐν τῷ ἤθει νόησις, qui, selon lui, caractérise Minerve. Le nom qu'il forge à l'appui de cette édifiante interprétation *Ἠθορόη*, est la forme féminine d'un des principaux noms Bacchiques, *Ἠδύοινος*, sur lequel nous avons déjà insisté (51 a). Ainsi se trouve résolue l'antinomie évidente qui existe entre l'activité guerrière de *Pallas*, et les paisibles occupations de la *Minerve Ergané*.

En effet, il faut nous attendre à voir disparaître toute importance du caractère moral attribué à chaque divinité. Il en est au fond de la *moralité* de Minerve, comme de l'*amour* d'Artémis *pour la virginité* (50 c), comme de la

douceur de Latone (50 b), comme de la *sagesse* de Proserpine (47 b) comme du *talent oratoire* d'Hadès (45), le philosophe nous entraîne peu à peu dans une voie qu'il ne quittera pas, sans s'être expliqué d'une manière assez claire pour être parfaitement compris. Ce qu'il faut à la doctrine d'Euthyphron, c'est un balancement dans le même personnage divin des qualités opposées, ici du *vice* et de la *vertu*, du *mal* et du *bien* là de l'*immobilité* et du *mouvement*, de l'*état passif* et de l'*action*. C'est pourquoi Socrate a donné du nom d'*Athéné* deux définitions qui rentrent presque l'une dans l'autre, l'une exprimant l'*action*, θεῖα νοούση, l'autre la *passivité*, θεοῦ νόησις. C'est déjà presque la distinction de l'*intelligent*, νοερὸς, et de l'*intelligible*, νοητὸς, des néo-platoniciens (cf. sur la confusion de l'actif 43, 44, 45, 47 et 49, 51 c).

En tout ceci, le philosophe n'a considéré dans le nom d'Athéné que la *forme multiple*, et ne semble pas avoir tenu compte de la *forme simple* que nous y avons pourtant constatée. Pour remplir cette lacune, il suffira de remonter à l'article de *Jupiter* (30) on y trouvera l'étude du mot *Ζὴν* ou *Τὰν*, dont *Ἀθήνη* n'est que le feminin. Δι' ὃν (ζῆν) ἀεὶ, n'est-ce pas encore une fois l'explication d'Ἀθ(θη)νάαν ancienne forme attique et poëtique sur laquelle Socrate insiste en finissant, comme s'il voulait nous faire remarquer que, pour pleinement comprendre le nom de la déesse il ne suffit pas de faire attention aux deux racines *Αθ* et *Αν*? Nous avons vu que pour l'intelligence du double nom de Ζὴν et de Διὸς, on devait joindre à ces deux racines, une troisième *ιο*. Et nous avons trouvé un semblable résidu dans le nom de *Dionysus* (51 a) *νω* y absorbe *ιο* et dans Ἀθηνάα, *αα* répond à l'*νω* de *Dionysus*, dont le synonyme est *Hyès*; *ιο* exprime l'*être*, la *station* et le *mouvement*, *νω*, l'*humidité*, *αω* le *feu* et la *chaleur*. Ces

radicaux sans consonnes doivent être relevés avec soin pour être mis à la tête des *racines consonnantes* que nous avons recueillies jusqu'ici et dont la liste se trouve par. 51 a.

53 a. Les principes sont en effet posés; les éléments constitutifs de la science sont connus; à part quelques notions accessoires qui n'ont pas encore été données, l'exégète, en citant des noms nouveaux n'aura plus qu'à démontrer qu'ils n'offrent que des combinaisons différentes de parties toujours identiques. Si Platon s'était soucié de présenter des explications plus claires, le personnage d'*Héphaestus* lui en aurait fourni l'occasion. Ce Dieu est en effet celui que le goût des Grecs a le moins modifié. Sa difformité et sa claudication le rejetait du côté de la comédie, et le rôle religieux de la comédie chez les Grecs a été de donner asyle aux formes de la croyance que, suivant les règles de l'art, il eut été impossible ou très difficile d'exprimer noblement.

Mais la clarté même du personnage d'Héphæstus a effrayé le philosophe, et il se borne à une explication qui de son aveu est la plus mauvaise qui se puisse donner. L'interlocuteur de Socrate n'en est pas content. «Il se « pourrait, je suis même disposé à croire que tu tiens une « autre interprétation en réserve,» κινδυνεύοι, ἐὰν μὴ πῇ σοι, ὡς ἔοικεν, ἔτι ἄλλῃ δόξῃ. Socrate, tout en convenant de la situation de son esprit, se hâte de détourner la question. «Pour qu'il ne me prenne pas fantaisie de te la communi- «quer, passons à une autre,» ἀλλ' *ἵνα μὴ δόξῃ* τὸν Ἄρη ἐρώτα. Le lecteur est bien donc averti de ce que l'explication donnée a de borné et d'incomplet.

Héphæstus est le *bon connaisseur en fait de lumière*, τὸν γενναῖον τοῦ *φάεος ἵστορα*. C'est pourquoi on l'a nommé *Φαῖστος*, (de *φάος*, *lumière*), et de ce nom est venu celui de *Ἥφαιστος*, par l'addition de l'η au commencement du

mot. *Φάεος ἴστορα* est la *décomposition*, *Φαΐστος*, la *forme concrète*. Commençons par l'analyse que nous indique la première explication, toute singulière qu'elle puisse paraître nos précédentes recherches uous en fourniront l'intelligence.

La racine *φάω* nous a occupés au chapitre de Proserpine (27) nous avons établi son identité avec la racine *ἅπτω*, et les différents sens qu'indique cette double racine ont été énumérés au chapitre d'*Apollon* (49). *Hφ* ou *Φα* dans *Héphaestus* est donc le même mot que celui qui commence le nom d'*Apollon* et termine celui de Perse*phatta*. De tous les sens qu'il comporte, celui de *feu* parait lui convenir davantage. Mais on ne doit pas négliger l'acception d'*adhésion* et par conséquent de *lien*, quand il s'agit d'une divinité *empêchée dans sa marche* comme Vulcain (v. p. 43).

Le second mot dont se compose le nom de *Vulcain* n'a pas une valeur moins évidente pour quiconque a lu avec attention tont ce qui précède. *Ιστος*, ou comme le dit singulièrement le philosophe *ἴστωρ*, rappelle immédiatement la *déesse du feu* Ἑστία (41). *Αἴθω*, *ardere*, ἰθύω, *vehementer cupere* sont les sens de cette racine qui vont le mieux au Dieu forgeron, impétueux amant de Minerve, et je ne sais si la *lampe* (50 c) qui brille nuit et jour dans le temple de cette dernière déesse, n'atteste pas la présence de son mystérieux époux. D'ailleurs le *dernière partie* du nom de ce Dieu, répond à la *première partie* de celui de la Déesse.

Quant à la forme étrange de l'explication, *φάεος ἴστορα* le *connaisseur en lumière*, le chapitre d'*Artémis*, où cette Déesse est appelée ἀρετῆς ἴστορα (50 c) nous a déjà familiarisés avec elle. Non seulement il s'agit ici de rappeler la *propriété physique* inhérente à l'idée de *science* (47, 50 a), mais encore le philosophe tient à montrer que le

ρ la plupart du temps, n'a point de valeur propre et ne modifie pas la signification de la racine à laquelle on l'ajoute, de même que dans Ἀφρὼ (51 b), nom d'une Déesse qui porte le *même nom* que Vulcain, et que la mythologie lui donne pour épouse.

Pour Socrate, *Héphaestus* paraît être le Dieu *brillant, lumineux*, φαῖστος par excellence. Pourquoi le philosophe a-t-il mis ainsi en évidence cette forme concrète et la signification qui s'y rattache? Le feu est sans doute un attribut naturel pour le Dieu qui fabrique la foudre dans les entrailles de la terre. Mais cette *lumière éclatante* que l'interprète fait *briller* en lui, παντὶ δῆλος Φαῖστος ὢν, ne conviendrait-elle pas davantage, au *Dieu* même de la *lumière*, à celui qui règne dans Dèlos? Le noir forgeron, tout couvert de suie peut-il s'accommoder exclusivement de ces brillantes épithètes? Il est vrai que φαιὸς a aussi le sens de *brun*, de noirâtre, et c'est ce que tous les Grecs devaient se rappeler en entendant prononcer le nom de Φαῖστος.

53 b. Nous passons à *Arès* et ici encore il faut nous résigner à l'explication la plus singulière et la plus obscure. Ce Dieu, dit Socrate, est bien nommé, soit qu'on le considère sous le rapport de ce qu'il a de *mâle* et de *viril*, κατὰ τὸ ἄῤῥεν καὶ κατὰ τὸ ἀνδρεῖον, soit qu'on envisage ce qu'il a de *dur* et d'*immuable*, κατὰ τὸ σκληρόν τε καὶ ἀμετάστροφον, idées qui se rendent bien par le mot de ἄῤῥατον et qui *conviennent tout à fait à un dieu guerrier*.

Πάνυ μὲν οὖν, *parfaitement bien*, répond Hermogène. On voit que l'interlocuteur de Socrate n'est pas difficile. « Qui « vous force, aurait pu lui répondre le premier venu, à ci- « ter ἄῤῥην ou même ἀνὴρ à propos d'Ἄρης? Ne serait-il « pas plus simple de tirer Ἄρης de ἄρα, *calamité*, à cause « des malheurs que cause la guerre, et quant à votre ἀῤ-

« ῥατον, synonyme de *dur* et d'*immuable*, σκληρὸς et ἀμε-
« τάστροφος, outre que c'est un mot forgé pour la circon-
« stance, il a l'inconvenient de rappeler un autre mot bien
« grec, ἀρατὸς, plus voisin d'Ἄρης, que ἄῤῥατος, et dont
« le sens (*menu, rare, poreux*) a une valeur précisément
« opposée à celle de σκληρός. » Mais cela n'aurait pas été le compte de Socrate. En effet, il n'avait rien de nouveau à dire sur *Arès*; ce chapitre était d'avance épuisé par celui des *Héros* (35) et par celui de *Héra* (47), τὸν Ἄρη ἐρώτα, dit Socrate avec une évidente intention. Les *Héros* aussi sont nommés ainsi à cause de leur *origine amoureuse*, παρὰ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, ou parcequ'ils étaient de grands *interrogateurs*, ἐρωτᾶν ἱκανοὶ ὄντες. *Héra* la mère d'*Arès*, est aussi une déesse *amoureuse*, ἐρατή τις. Mais ἐρωτᾶν, provient d'une forme plus simple, εἰρεῖν, de même que ἔρωτος et ἐρατὴ remontent à ἐράω, *aimer*, de même que ἀρετὴ (27, 28, 48) rappelle le comparatif ἀρείων qui lui-même donne l'idée d'un positif encore plus simple, de même que Ὀρέστης (27) se dérive de ὄρος, *montagne*, de même qu'ἄροτος, (47) a pour racine ἀρόω, labourer. Pour comprendre ce qu'implique le nom d'Ἄρης, il faut donc relever tout ce qui se rapporte au radical αρ, soit sous sa forme simple, soit sous sa forme composée, qui déjà a si long temps excité notre attention (v. encore 28, 50 c). L'élément paragogique de cette forme est souvent ατ, comme Platon nous l'indique par ἄῤῥατος, il est aussi ar ou er, la citation du mot ἄῤῥην en fait foi, et alors, de même que *Atrée* s'échange avec *Oreste* dans la même famille (28), ἄῤῥην peut avoir ἀνὴρ pour équivalent ce qui nous reporte à *Uranus* (29), Dieu dont la *virilité* joue un rôle si important dans la Théogonie d'Hésiode.

En insistant sur ce que le personnage d'*Arès* a d'*immuable*, ou plutôt d'*impossible à dérouler, à délier*, ἀμετά-

στροφος, Platon nous remet en mémoire un de ces mythes Homériques, incises étranges dans l'Iliade et que les critiques modernes ne manqueraient pas de ranger parmi les *traditions postérieures*, si leur présence chez Homère n'en garantissait pas l'extrême antiquité. Arès, malgré sa force redoutable, a été dompté par les *Aloades*: ces géants l'ont *chargé de liens*, δῆσαν κρατερῷ ἐνὶ δεσμῷ: ils l'ont *enfermé* treize mois dans un *vase de bronze*:

Χαλκέῳ δ' ἐν κεραμῷ δέδετο τρισκαίδεκα μῆνας.

Arès insatiable de la guerre, Ἄρης, ἄτος πολέμοιο (cf. cette épithète ἄτος avec le nom de l'adversaire de *Mars*, le premier des Aloades, Ὦτος) était perdu, si Hermès n'était venu le délivrer, *car ce lien si rude l'avait dompté*, χαλεπὸς δὲ ἁ δεσμὸς ἐδέμνα. (Il. v. 389—91).

En réfléchissant sur le rôle extraordinaire qu'Homère fait jouer à Mars dans cette fable, on se rappelle que tel fut aussi le sort de *Héra*, la mère d'*Arès*, toujours suivant Homère (Il. XV, 18 se 99) quand Jupiter la *suspendit* entre le ciel et la terre, *chargée de liens*, et avec deux *enclumes aux pieds*.

Ἦ οὐ μέμνῃ, ὅτε τι ἐκρέμω ὑψόθεν, ἐκ δὲ ποδοῖιν
Ἄκμονας ἦκα δύω, περὶ χερσὶ δὲ δεσμὸν ἔηλα
Χρύσεον ἄρρηκτον.

Prenons pour le moment que ces récits ne renferment rien de ce que nous appelons nne *intention symbolique*; que dans la pensée du poëte, ou de l'auteur de ces récits (car évidemment ici Homère procède par voie d'allusion à l'égard d'une tradition religieuse devenue populaire), il n'ait existé aucun rapport entre le nom des personnages divins Ἄρης et Ἥρα, et les *liens* que la fable leur impose : ces rapports originaires ou non, ont été évidemment saisis, plus tard, et l'influence des poësies d'Homère a dû en accroître l'importance aux yeux des hommes superstitieux. Nul

doute qu'ils n'ayent tenu une place importante dans la pensée de Socrate. Les mots que j'ai signalés dans les deux citations, *Ἄρης ἄτος, ἄῤῥηκτος*, en donnent la preuve évidente. Les deux *gloses*, *σκληρὸς*, *αμετάστροφος*, démontraient que Socrate aurait dit *ἄῤῥηκτος* au lieu de *ἄῤῥατος* s'il l'eut osé, et encore il craint de s'être trop avancé. « *Par les « Dieux! ne parlons pas des Dieux! je crains d'en avoir « trop dit sur leur compte,* » ἐκ μὲν οὖν τῶν θεῶν πρὸς θεῶν ἀπαλλαγῶμεν, ὡς ἐγὼ δέδοικα περὶ αὐτῶν διαλέγεσθαι.

Cependant *ἄῤῥατος* conserve encore un avantage particulier. On se rappelle l'observation déjà faite (44, 45). *A* dans la langue sacrée n'a point la valeur *négative*, mais intensitive. Il faut donc se défier de l'intention de Socrate, toutes les fois qu'il applique l'*α* primitif, a une étymologie. D'ailleurs comment *Ἄρης*, ce dieu dur et *immuable* peut-il s'accorder avec ce *flux perpétuel des choses*, suivant l'opinion d'Héraclite confirmée par l'autorité d'Euthyphron, (42)? Pris dans ce dernier sens *ἄῤῥατος*, vient se confondre avec *ἀραιὸς* (*α ρατος*, excessivement *coulant*), et fournit non seulement une analogie avec *Rhéa* et *Cronus*, mais encore un complément important des sens divers et contradictoires qu'implique la racine *ερ* ou *ρε* (34, 35).

54. *Hermès* placé immédiatement après *Arès*, peut être considéré comme la continuation du sujet que nous venons d'indiquer. Quelque pressé que soit Socrate de quitter l'examen dn nom des Dieux, quelque danger qu'il y trouve, il lui faudra encore passer par la recherche de deux noms divins, celui d'*Hermès* et celui de *Pan*. Au reste, il avertit de nouveau, comme il l'a déjà fait quand il a parlé de l'*âme*, du *corps*, de l'*homme* (36—39) que la méthode d'Euthyphron (v. 31, 36, 38) s'appliquait à toute espèce de mots. Qu'Hermogène l'interroge sur tout autre sujet que celui des Dieux, on verra *quel est l'essor des chevaux*

d'*Euthyphron*, περὶ δὲ ἄλλων εἴ τινων βούλει, πρόβαλλέ μοι, ὅφρα ἴδηαι οἷοι *Εὐθύφρονος* ἵπποι (53, cf. Hom. Il. V. 221 ἀλλ' ἐγώ, ἐμῶν ὀχέων ἐπιβήσεο, ὅφρα ἴδηαι—οἷοι Τρώϊοι ἵπποι) Hermogène consent à changer ainsi d'objet, pourvu que le philosophe se laisse *interroger* sur *Hermès*, *ἐρόμενός* σε περὶ *Ἑρμοῦ*, uniquement à cause de la plaisanterie que Cratyle a fait au commencement (2, 4) sur le nom d'Hermogène. Ne négligeons pas, fidèles à notre méthode, la manière dont Platon introduit le nom d'Hermès. Ἐρόμενος-Ἑρμῆς, et l'idée d'*interrogation* dès lors attachée à ce nom. Je suppose que l'attention de l'auditeur initié était appelée sur les paroles ainsi choisies et rapprochées par l'élévation de la voix. Platon qui veut détruire le prestige de cette étrange méthode, commence par s'y conformer pour prouver qu'il s'y entend bien, et aussi par un plaisir d'artiste (44) qui ne lui est jamais étranger.

Nous connaissons déjà la valeur de l'*interrogation* (*ἐρωτάω* 35, 47, 53 b). Elle exprime le *langage*, elle rappelle l'idée d'*amour*. Ἐρωτᾶν, ἐρατή, ἄροτος, ἀρετή, ne sont que la racine *ερ*, avec la syllabe paragogique *ατ*. Ἐρόμενος ou *Ἑρμῆς* ne sera de même que le radical *ερ*, avec l'élément paragogique *αμ*, toute la valeur du nom d'*Hermès* se trouvera donc dans la première partie du mot : mais le suffixe aura aussi sa signification propre et distincte. C'est ce que démontre aussitôt, le nom même de l'Atlantide, mère d'Hermès. Μαῖα forme pure, ou à peu près du radical que nous avons déjà vu sous une forme concrète, dans les noms des *muses* (50 a) et d'*Artémis* (50 c).

L'examen du texte de Platon va nous donner l'évidente démonstration de ces conjectures, le nom d'*Hermès* paraît se rapporter au *discours*, ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἔοικε περὶ *λόγον* τι εἶναι Ἑρμῆς. Toutes les fonctions de ce dieu et tous les traits de son caractère se résument dans l'idée

du *langage*; c'est ce qu'on doit dire si l'on considère Hermès, comme *interprète* ἑρμηνέα, (le nom seul l'indique v. plus haut ἐρώμενος), comme *messager*, comme dieu des *voleurs*, *rusé* par excellence, enfin comme dieu *présidant aux marchés publics*, καὶ τὸ *Ἑρμηνέα* εἶναι καὶ τὸ *ἄγγελον* καὶ τὸ *κλοπικόν* τε καὶ τὸ *ἀπατηλὸν* ἐν λόγοις καὶ τὸ *ἀγοραστικὸν*, περὶ *λόγου* δύναμιν ἐστὶ πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία. Or, on a déjà dit (34) que *εἴρειν* était synonyme de *λέγειν*, ὅπερ οὖν καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, τὸ *εἴρειν λόγου* χρεία ἐστὶ—τὸ δὲ *λέγειν* δή ἐστιν εἴρειν. D'un autre côté, il faut faire attention à l'emploi fréquent qu'*Homère* fait du mot *μήδομαι* (*ἐμήσατο*), dans le sens d'*invention*, μηχανήσασθαι, τὸ δὲ οἷον καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ λέγει *ἐμήσατο*, φησὶ τοῦτο δὲ *μηχανήσασθαί ἐστιν*. A l'aide de ces deux mots, le législateur semble nous représenter *Hermès* comme l'*inventeur du langage*, ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μησάμενον τοῦτον τὸν θεὸν ὥσπερεὶ ἐπιτάττει ἡμῖν ὁ νομοθέτης. Il semble qu'il nous ordonne de l'appeler *Εἰρέμης*. Mais nous, nous avons cru donner au nom une forme plus agréable, en changeant *Εἰρέμης* ou *Ἑρμῆς*, νῦν δὲ ἡμεῖς, ὡς οἰόμεθα, καλλωπίζοντες τὸ ὄνομα *Ἑρμῆν* καλοῦμεν.

Hermès est donc ici en apparence, présenté uniquement comme l'*inventeur du langage*. C'est le *langage* même qui domine dans toutes ses propriétés et toutes ses fonctions il est par dessus tout le Dieu du *langage* ou le *langage* lui-même. Son nom pur est donc *Ἔρως* (34) ou *Ἄρης* (53 b), et c'est pour inculquer cette conviction que le philosophe a ajouté à ce qu'il venait de dire sur *Hermès*, l'étymologie du nom d'*Iris*. « Il semble aussi qu'*Iris* en sa « qualité de *messagère*, ait tiré son nom du mot *εἴρειν*, parler, » καὶ ἥ γε Ἶρις ἀπὸ τοῦ *εἴρειν* ἔοικε κεκλημένη, ὅτι *ἄγγελος* ἦν. Les commentateurs, qui ne comprenaient pas

l'intention qui avait dicté cette remarque, l'ont considérée comme une interpolation. Mais ce retranchement loin d'être nécessaire doit être envisagé comme non autorisé, et nuisible d'ailleurs à la pleine intelligence du texte. Comme messagère, Iris n'a pas seulement la *parole* de commun avec *Hermès*, mais encore la *course rapide*, et la *soumission* à l'autorité des dieux; elle fait le *lien* entre le *ciel et la terre*. Et l'on sait que ces trois idées, *parole*, *course rapide*, *lien*, se rendent également par le mot *εἴρειν* ou *ἔρειν*.

A la *parole* et à la *course*, Hermès, joint la *ruse*, ainsi que la passion du *vol* et la protection des *marchés*. Le radical simple *ερ* sert aussi à l'expression de ces idées. *Αἱρέω*, *prendre*, *saisir*, *attraper*, désigne suffisamment le *vol* et la *ruse*. Quant aux *marchés*, et généralement à tout lieu de réunion publique, *ἀγορὰ*, le mot ionien, *εἴρη*, l'exprime très convenablement. Dans toutes ces attributions, vous trouvez tout autant le *lien* que la *parole*, et l'on ne comprendrait guère que Platon eut voulu faire voir principalement l'emploi de la parole dans le *vol*, si déjà il n'avait eu soin de nous faire entendre que λέγω, outre le sens de *dire*, avait aussi celui de *rassembler* (29). Le voleur employe des *paroles menteuses*, pour ourdir sa trame et détourner les soupçons, mais surtout il s'*empare* des objets par la convoitise; il les *enchaîne*, quand ce sont des personnes; il les *retient* dans des cachettes, quand ce sont des choses. De son côté, celui qui se plaît dans la *tromperie*, *enlace* ses victimes par des discours étudiés. Le *marché* est la *réunion publique* à laquelle préside Minerve. Il montre la *réunion* des objets nécessaires à la vie, et le *rapprochement* des hommes qui *communiquent* entre eux et échangent leurs besoins et leurs idées par le moyen de la *parole*. Hermès ἀγοραῖος n'est pas d'ailleurs seulement le *Dieu des marchés*;

il est le dieu même de la parole, ἀγορεύω; témoin l'oracle de Pharæ en Achaïe, dont Pausanias nous a laissé la description (VII, 22). Les messagers des Dieux, tels que Hermès et Iris, sont l'*intermédiaire* et le *lien* entre le ciel et la terre, entre les dieux et les hommes; les interprètes, ἑρμηνεῖς, sont aussi l'*intermédiaire* et le *lien* des hommes entre eux, parcequ'ils rapprochent et confondent des idiomes dont la divergence mettait obstacle à l'échange des idées.

Voici pour la *parole* et le *lien*: maintenant voyons l'application, également commune à toutes les attributions d'Hermès, de l'idée de *course* et de *mouvement*. Cette application est évidente pour le *messager*, comme pour le *voleur*; elle convient, au moins dans le sens figuré, au *trompeur*, dont les *détours*, les *raggiri* expriment métaphoriquement l'action dans toutes les langues; l'*interprète* est aussi un *héraut*, κῆρυξ, dont l'office a beaucoup d'analogie avec celui du *messager*; enfin l'*ἀγορὰ*, dans laquelle les hommes se *rassemblent*, donne lieu à un *mouvement perpétuel*.

Mais si cette triple idée, *parole*, *lien*, *mouvement*, se retrouve dans toutes les attributions d'Hermès sous la forme simple du radical ερ, il en est de même de la forme concrète, dans laquelle se sont fondues la racine ερ et la racine μα. Ainsi le *messager*, non seulement *marche*, ἔρρει, mais encore *court avec impétuosité*, ὁρμᾶται; le *voleur envahit*, ὁρμᾷ, ce qu'il *enlève*, αἱρεῖ. Quand le langage ordinaire se prête moins à de telles observations, la mythologie vient à notre secours. Je n'oserais peut-être pas citer la tromperie de *Myrtile* à propos de la conduite du char, ἅρμα, de *Pélops*, si déjà (28) Platon n'avait fait à ce sujet une allusion précieuse à recueillir. Ἅρμα est non seulement le *char* mais encore la *charge du char*, et par extension la

provision que l'on conduit au *marché*. Quant à l'*interprète*, j'ai déjà dit qu'il se confondait avec le *messager*.

Je craindrais de tomber dans un excès de subtilité, si je continuais à chercher avec la même persévérance toutes les faces de l'idée de *lien* sous la forme concrète, dans les diverses attributions d'Hermès. Mais puis-je oublier à propos de la *tromperie*, un des symboles les plus célèbres de la mythologie, le fameux *collier*, ὅρμος, d'*Harmonie*, Ἁρμονία, au moyen duquel Eriphile parvient à *séduire* et à *tromper* son époux *Amphiaraüs*, qu'elle *entraîne* au siège de Thèbes?

Au reste, il ne faut pas oublier que l'idée de *tromperie* est liée très étroitement à l'idée de *langage*, dans l'institution des *oracles*, dont les discours sont toujours ambigus et causent souvent de dangereuses erreurs. *Amphiaraüs* (de ἀμφὶ et de αἱρέω cf. Ἄρης lié et enfermé dans l'*Amphore* 53 b), l'époux d'Eriphile, avait été un devin célèbre pendant sa vie, et après sa mort il devient inspirateur d'un oracle fameux, après que la terre se fut entr'ouverte pour l'engloutir avec son *char*. L'endroit où cet évènement avait eu lieu portait le nom du char d'Amphiaraüs, ἅρμα.

Maintenant qu'on se figure une personne initiée ainsi à l'intelligence du nom d'Hermès et se trouvant tout d'un coup en présence d'une de ces antiques statues du Dieu à la forme desquelles le nom même d'*Hermès* était resté attaché. La *gaîne carrée* au dessus de laquelle s'élève la tête du Dieu représente l'idée de l'*empêchement* et du *lien*: voici pour la première partie du nom; et le *phallus* qui se détache en avant de cette gaîne exprime l'autre idée, *celle de violent désir*, ἐμήσατο, idée que le nom des *muses* (50 a) rendait d'une manière complexe, mais que suffit à exprimer la racine μάω, *vehementer cupio*, analogue au

nom de la *mère d'Hermès*. L'apparition incidente de l'*Hermès Ἀγοραῖος* n'a pas sans doute été sans intention de la part du philosophe. La racine *ερ* qui jusqu'ici jouait le rôle principal ou du moins avait le pas sur les autres se trouve rejetée à la seconde place. On voit avant elle reparaître la racine *αγ*=*εχ* qui nous a long temps occupés (26, 36, 38, 42, 48) et dont le sens ne diffère pas de celui de la racine *ερ*. Peut être ce préfixe ne joue-t-il à l'égard de la racine *ερ*, véritablement prédominante dans Hermès, que le rôle de particule intensitive, comme paraissait le prouver la comparaison du verbe *ἀγορεύω* avec *ἐρέω*; peut être *αχ* et *ερ* sont-ils chacun pour sa valeur propre et concourent-ils également à l'expression de la même idée.

Quelque soit l'opinion qu'on embrasse à cet égard (cf. ce que nous avons dit sur *Atrée et Oreste* etc. 27, 50 c) et en vérité la question ainsi posée a peu d'importance, il faut peut-être faire attention à la citation du nom d'*Ὅμηρος*, à propos du verbe *ἐμήσατο*, citation qui n'était peut-être pas absolument nécessaire, pour justifier le sens attribué à cette expression par le philosophe. *Ὅμηρος* est en effet à *Ἑρμῆς*, ce que *Ἀτρεὺς* est à *Ὀρέστης* etc. Les éléments sont les mêmes, et l'ordre en est seulement interverti. *Homère* d'ailleurs est un Dieu, et quel plus beau nom pourrait-on attribuer au Dieu de la *parole*? enfin l'*otage*, *ὅμηρος*, duquel le nom propre d'Homère est dérivé, est un *prisonnier* resté, pour gage d'un traité, entre les mains de l'ennemi, ce qui permet de tirer ce mot de *ἅμα* ou *ὅμως*, et de *εἴρειν*. Ce sont là des observations accessoires, dont la valeur est douteuse, mais auxquelles le procédé désormais bien connu de Platon nous permet d'attacher une certaine importance.

55. Il semblerait, d'après la difficulté que Socrate voyait tout-à-l'heure à s'expliquer sur Hermès, que tout devrait

être fini à l'égard des Dieux. Cependant le philosophe si pressé d'échapper au danger d'une telle recherche, trouve encore le temps de s'expliquer longuement sur une divinité qui, dans la hiérarchie commune, ne tient qu'une place peu importante. Après une assez froide plaisanterie d'Hermogène, plaisanterie qui n'a peut-être pour objet que de montrer le choix que Platon a fait d'un interlocuteur assez simple et assez ignorant pour ne pas relever les nombreuses inconséquences qui se remarquent dans le discours de Socrate, celui-ci entre brusquement en matière: «Il est tout simple que *Pan* soit le fils d'*Hermès* et «*réunisse deux natures.*» καὶ τόγε τὸν Πᾶνα τοῦ Ἑρμοῦ εἶναι υἱὸν διφυῆ ἔχει τὸ εἰκός.

Ici, toute personne qui aura adopté de confiance les doctrines modernes au moyen desquelles on a prétendu établir un ordre historique dans le développement de la mythologie doit s'attendre à un grand étonnement; suivant ces doctrines, Pan est un Dieu pasteur, borné à un culte rustique; le rapport de son nom avec le mot qui exprime l'idée de *totalité* est purement fortuit. Cependant Socrate va s'emparer de ce rapport comme d'une vérité instructive, et le Dieu *capripède* deviendra le symbole le plus élevé de la nature entière. On dira peut être que cet abus du symbolisme était nouveau du temps de Platon. Mais comment un penseur d'un ordre aussi élevé a-t-il pu donner asyle à de telles idées, si elles étaient si contraires au génie de l'art et de la religion? Le droit de bourgeoisie solennellement accordé par Platon à ces idées doit nous faire présumer qu'elles étaient plus anciennes, plus générales, et plus conformes au fonds des choses qu'on ne le croit généralement.

La tradition qui fait *Pan* fils d'*Hermès* remonte jusqu'aux hymnes homériques. Dans celle qui est adressée à Pan, le

poëte raconte la naissance du Dieu pasteur sans nommer sa mère autrement qu'une *nymphe fille de Dryops*. Hermès, par amour pour elle, se fait berger des troupeaux de son père. L'enfant qui naît de leur union est *capripède*, *cornu*, et porte de *la barbe en naissant*:

ἄφαρ τερατωπὸν ἰδέσθαι,
αἰγιπόδην, δικέρωτα, πολύκροτον, ἡδυγέλωτα·
φεῦγε δ' ἀναΐξασα, λίπεν δ' ἄρα παῖδα τιθήνη·
δεῖσε γὰρ, ὡς ἴδεν ὄψιν ἀμείλιχον, ἠϋγένειον.

Hermès au contraire, charmé de son fils, le porte dans l'Olympe enveloppé dans une peau de lièvre:

παῖδα καλύψας
δέρμασιν ἐν πυκινοῖσιν ὀρεσκῴοιο λαγωοῦ·

La vue de cet étrange enfant réjouit tous les Dieux, et il reçoit le nom de *Pan*, parcequ'il les a tous réjouis:

Πᾶνα δέ μιν καλέεσκον, ὅτε φρένα πᾶσιν ἔτερψεν.

On ignore la date précise de la composition de cet hymne: mais il est beaucoup plus ancien que Platon, et l'on y trouve déjà tous les éléments du symbolisme qu'il a développé, savoir: l'idée de *totalité* exprimée par le nom de *Pan*, l'union d'un *Dieu* avec une *mortelle* produisant un être d'une *double nature*, participant du ciel et de la terre, enfin jusqu'à l'idée de la *parole*, s'il est vrai, comme l'ont pensé quelques antiquaires, que le *lièvre*, λαγὼς, soit sur les monuments de l'art le symbole de la *parole*, λόγος.

Mais cette forme du mythe de Pan n'est point la seule, et d'autres traditions la racontent d'une manière différente. On y voit apparaître la chaste *Pénélope* sous des traits inattendus. *Hermès* a séduit l'épouse d'Ulysse en se présentant à elle sous la figure d'un bouc. Pan est né de cette union, et sa double nature en provient. Ailleurs Pan est né de *Pénélope* et de *tous* ses amants à la fois. Ce dernier raffinement peut paraître bien récent. Mais la tra-

dition qui fait *Pan fils d'Hermès* et de *Pénélope*, est respectable, puisque du temps d'*Hérodote*, elle était déjà établie (Πανὶ δὲ τῆς Πηνελόπης· ἐκ ταύτης γὰρ καὶ Ἑρμέω λέγεται γενέσθαι ὑπ' Ἑλλήνων ὁ Πᾶν. II, 145). Elle a pu, tout aussi bien que l'hymne Homérique, servir de guide à Platon.

Voyons maintenant l'usage que le philosophe a fait de ce personnage et des traditions qui s'y rattachent. Il commence par une définition des propriétés du langage, de son ubiquité et du mouvement universel qui en résulte : n'est-ce pas que le *langage* sert à exprimer *toute chose*, οἶσθα ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει, que pour cela il lui faut tout *parcourir et tourner sans cesse sur lui-même*, καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεὶ, et qu'aussi le langage est *double*, ou *véridique* ou *mensonger*, καὶ ἔστι διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής?

Le complaisant Hermogène n'a aucune objection contre cette définition passablement extraordinaire. Socrate encouragé continue : *donc*, la partie *vraie* du langage est *polie* et *divine* et *habite en haut avec les Dieux*, οὐκοῦν τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ λεῖον καὶ θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, et la partie *mensongère*, *rude* et de *nature* de *bouc*, est en bas avec la plus *grande partie* des hommes, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν. Car c'*est là*, et dans une vie *digne des boucs*, que naissent la plupart des *fables* et des *mensonges*, ἐνταῦθα γὰρ πλεῖστοι οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεύδη ἐστι περὶ τὸν τραγικὸν βίον.

Hermogène se montre de plus en plus satisfait, et Socrate d'un ton triomphant arrive à la conclusion : il est donc bien juste que celui qui *indique tout* et qui *tourne toujours*, ὀρθῶς ἄρα ὁ Πᾶν μηνύων καὶ ἀεὶ πολῶν, soit *Pan* le *chevrier*, Πᾶν αἰπόλος εἴη, le fils d'*Hermès* à la *double nature*, διφυὴς Ἑρμοῦ υἱὸς, *poli* par en haut, τὰ μὲν ἄνωθεν λεῖος, et par en bas *rude et semblable à un bouc*, τὰ δὲ

κάτωθεν τραχὺς καὶ τραγοειδής. De plus, en sa qualité de *fils d'Hermès*, *Pan* est la *parole*, ou le *frère de la parole*, καὶ ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πᾶν εἴπερ Ἑρμοῦ υἱός ἐστιν, et rien d'étonnant à ce *qu'un frère ressemble à son frère*, ἀδελφῷ δὲ ἐοικέναι ἀδελφὸν οὐδὲν θαυμαστόν.

Telle est l'inexplicable observation à laquelle Platon nous conduit par une suite de raisonnements tout aussi inexplicables. Ou c'est un discours vide de sens, ou c'est un oracle.

Quand on examine ce texte avec les moyens qui nous ont guidé jusqu'ici, on distingue d'abord dans le philosophe l'intention de rappeler le nom de plusieurs des divinités qui ont déjà passé sous nos yeux. Ainsi la *parole vraie*, qui est le partage du ciel, ἀληθὲς, qui est à la fois polie et divine, λεῖον, θεῖον, nous fait souvenir du λεῖον ἦθος qui a été attribué plus haut à la déesse Λητώ (50 b). Le *séjour des Dieux*, θεοὶ ἄνω, où réside cette vérité, doit être aussi la demeure de cette Θεονόη, que Socrate identifiait avec Ἀθηνᾶ (52). Si ces deux divinités appartiennent aux régions supérieures du ciel, il faut chercher peut-être *en bas avec la plupart des mortels*, κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, la seconde forme de Minerve, c'est à dire Παλλάς. Cette dernière conjecture inspirerait-elle des doutes, on ne pourrait méconnaître dans le philosophe l'intention de rappeler à propos de *Pan chevrier*, Πᾶν αἰπόλος, ou plutôt selon lui ἀεὶ πολῶν, le fils de *Latone*, Ἀπόλλων, dont le nom a été expliqué plus haut (49) par ἀεὶ βάλλων, et par α (pour ὁμοῦ) πολῶν; d'autant plus que l'un des noms les plus connus d'*Apollon*, Παιᾶν, diffère de celui de Πᾶν, d'une manière à peine sensible. Enfin si aucun rapport de lettre ou de son ne se montre entre le nom de *Pan* et celui de son père Hermès, il n'en est pas de même de sa mère, dont le nom reproduit avec une simple

metathèse, celui de Pan le chevrier : Πᾶν αἰπ|όλος
Πην-|ελ|όπη|

En insistant, comme il l'a fait, sur le surnom de Pan, et en associant au nom de ce Dieu l'épithète d'αἰπόλος, le philosophe semble avoir voulu exprimer trois idées, celles de *totalité*, d'*éternité*, et de *mouvement*, *Πᾶν*, *ἀεὶ πολῶν*. Mais d'abord le nom de *Πᾶν*, comme celui de *Τὰν* ou de *Ζῆν*, n'a qu'une simplicité apparente, et nous sommes assez exercés pour y reconnaître, d'une part la racine *Πα* ou *Φα* (47 b, 49, 53 a) et de l'autre la racine *Αν* (30, 42, 51 a, 52). Αἰπόλος d'ailleurs ne se coupe pas plus qu'*Apollon* d'une seule manière, et après *Ἀεὶ πολῶν*, nous pouvons aussi clairement distinguer *Αἰπ|όλος*, dont le premier mot rentre dans la racine initiale de *Π|ᾶν*, et le second, outre tous les sens que nous lui connaissons, a encore comme *Πᾶν*, celui de *totalité* (ὅλος). Il en est donc de Πᾶν et d'Αἰπόλος, comme de *Παῖαν* et d'*Ἀπόλλων*, comme de *Παλλὰς* et d'*Ἀθήνη*. Ce sont deux noms appliqués à la même divinité.

Jusqu'ici, lorsque nous avons trouvé ainsi deux noms différents pour le même personnage divin, ou la crase de deux noms monosyllabiques, nous n'avons pas trouvé de contraste entre ces deux noms, ou ces deux parties. Mais le Dieu Pan semble fait plus qu'un autre pour un tel contraste. Les récits qui se rapportent à son origine sont disposés de manière à exprimer cette idée. Dans l'hymne Homérique, quand Hermès, dieu de l'Olympe, s'unit à une nymphe rustique de l'Arcadie, le *père* exprime l'*idée céleste et supérieure*, la *mère* l'idée *inférieure* et *terrestre*. C'est le contraire dans le mythe de Pénélope. Ici le *Père* transformé en *bouc* est destiné à rendre la brutalité de la matière; et la beauté de *Pénélope*, sous la forme humaine, est un symbole convenable de l'idée opposée. Les autres généa-

logies de Pan trahissent la même intention, soit qu'à *Hermès* on substitue *Jupiter*, l'*Ether* ou *Uranus*, et qu'au lieu de la *nymphe fille de Dryops*, on trouve d'autres nymphes telles que *Calliste*, *OEneïs*, *Thymbris* ou *Hybris*, (cette dernière paraissant destinée à exprimer l'idée de *brutalité* qui appartient au père dans le mythe de *Pénélope*), ou la *Terre*, soit que *Pénélope*, au lieu d'être séduite par Hermès, soit exposée à la passion furieuse de tous ses amants.

Le choix des deux déesses, *Latone* et *Athéné*, auxquelles Socrate a fait une allusion étymologique, paraît même avoir eu pour objet de rappeler ces deux alternatives de l'origine de Pan. Toutes deux, il est vrai, sont placées dans le ciel; mais *Latone*, par rapport à Jupiter, n'est qu'une concubine, une femme d'un ordre inférieur, tandis qu'*Athéné*, la chaste et pure déesse, est l'objet des impudentes poursuites d'un Dieu difforme et tellurique. Ce mythe de Vulcain poursuivant Minerve, et la naissance d'*Erichthonius*, moitié homme et moitié serpent (par conséquent διφυὴς comme Pan) qui en est la conséquence, sont précieux à noter ici, surtout quand on se rappelle que *Pan* participe de la religion de l'Acropole, que le fondateur du culte de Minerve à Athènes et le plus ancien roi de cette ville est *Cécrops*, διφυὴς, moitié homme et moitié serpent comme Erichthonius, et que Minerve elle-même, sous la forme originaire de *Tritonide*, montre la réunion de la nature animale à la nature humaine. Quoiqu'il en soit, le produit de l'union de Minerve avec Vulcain est un être mystérieux: Jupiter et Latone donnent naissance à un Dieu qui ne laisse voir aucune marque de l'infériorité de la mère, tandis que la double nature de Pan est le produit évident d'une mésalliance, de quelque manière et dans quelque sens qu'elle soit présentée.

Pan est *homme* et *céleste* par la partie supérieure du

corps, il est *animal* et *terrestre* par la partie inférieure; c'est ce que le philosophe a exprimé avec toute la clarté désirable. De plus l'intention de Platon parait avoir été d'attacher l'idée d'infériorité à la première partie du nom de *Pan* ou de son épithète *αἰπόλος*, et l'idée de *supériorité* à la seconde. Quand c'est le père qui est terrestre, à λεῖος qui est *poli*, *brillant* et *divin*, à *ἄρω*, ou à *ροῦς*, on oppose la *rudesse*, la *violence* et l'*impétuosité* du *bouc* (τράγος, τραχὺς, dont le synonyme est *αἰπὺς*, ὀπύω, παίω (cf. les Lupercales) ψαύω, ὀπάω, ἅπτω. Quand la nature inférieure appartient à la *mère*, nous trouvons le contraste frappant de *αἶα*, la *terre* et de Πόλος, le *ciel*, justifié d'ailleurs par la tradition qui fait de *Pan* le fils d'*Uranus* et de *Gaea*.

Mais cette distinction n'est pas tellement absolue, que le philosophe n'y déroge lui-même d'une manière qui semble expresse, quand il place le *mensonge*, c'est à dire l'infériorité, *en bas chez la plupart des hommes*, κάτω ἐν τοῖς *πολλοὶς* τῶν ἀνθρώπων (cf. *tous* les amants de *Pénélope*). D'après cette indication, il est permis, je crois, de se rappeler qu'outre le *lien*, *εἴλλω*, la seconde partie du mot αἰπόλος exprime le *troupeau*, *λεία*, dont le *bouc* fait partie, et même l'*erreur* (ἀλάομαι) si étroitement apparentée avec le mensonge. Dans ce cas, la première partie exprime ce qu'il y a de plus élevé, la *parole*, *ἔπος*, et la *lumière*, φάος. D'ailleurs Platon lui-même, après avoir insisté sur les deux natures de Pan, après avoir attaché d'une manière qui paraît sans réplique à l'une l'idée de *vérité*, à l'autre l'idée de *mensonge*, se joue lui-même des mots qu'il emploie. Τὰ ψεύδη sont des choses odieuses et *méprisables*, mais οἱ μῦθοι, même quand ils dissimulent la vérité sous des formes *mensongères*, appartiennent à ce que la religion a de plus respectable. De même, le *bouc*, Τράγος, est un animal immonde et hideux. Mais du τράγος est venue la

tragédie, τραγικὸν, sorte de poëme dans lequel l'expression des *mythes* s'élève au plus haut degré de noblesse.

Donc la distinction absolue des deux natures, la réprobation expresse de l'une, la louange exclusive de l'autre, ne sont encore que des illusions: il fallait nous y attendre: Socrate nous a habitué à de telles déceptions. De l'identité fondamentale de l'*action* et de la *passion* (43, 44, 45, 47, 51 b) il nous a fait passer à celle du *mouvement* et de l'*immobilité* (38, 43, 51 b); de là nous avons passé à la confusion de la *lumière* et des *ténèbres* (53), de la *sagesse* et de l'*ivresse* (52), de la *pudeur* et de *l'impudicité* (50 c); ici nous avons de plus la preuve de l'identité des choses *divines et terrestres*, de la *vérité* et du *mensonge*, de façon que si nous continuons à marcher dans cette voie, toute distinction devra disparaître entre les propriétés, non seulement *morales*, mais encore *physiques*, des choses.

Le personnage de Pan, tel que la mythologie nous le fait voir et tel que Platon nous l'explique, nons montre l'unité individuelle sous un double aspect. Cette manifestation est simultanée dans l'aspect du Dieu capripède, mais elle peut être *successive*, selon qu'on examine chaque face du même objet *l'une après l'autre*, ou qu'on les examine *suivant les temps*. Cette donnée successive se retrouve dans le mythe du batelier *Φάων*, (identique à celui de *Πᾶν*), lequel déjà vieux et fort laid, ayant une fois passé avec empressement et pour *rien Vénus* dans sa barque, fut en récompense rappelé par la déesse à la jeunesse et à la beauté. Cette apparition de *Vénus*, et aussi de *Sappho*, personnage qui dans son sens mythologique offre la plus frappante analogie avec la déesse de la beauté (51 b), nous rappelle l'association si fréquente sur les peintures de vases et dans les mystères, de *Vénus* et de *Pan*, identique alors à *Phanès*, le même qu'*Ἔρως* dans la doctrine des Orphiques.

Cette dernière notion qui doit avoir eu une origine plus ancienne et plus générale nous conduit à comparer la généalogie d'*Eros* avec celle de *Pan*. On va voir par là la parité qui existe au fond entre deux divinités en apparence si dissemblables. Ainsi *Eros* est, comme *Pan*, le fils d'*Hermès*, de *Zeus* ou d'*Uranus*. Le premier de ces dieux l'a d'*Artémis* ou d'*Aphrodite*. *Jupiter* pour le produire s'unit à *Dioné* ou à sa fille *Aphrodite*. Cette dernière déesse dans une autre tradition enfante *Eros*, après son union avec Arès. D'autres fois c'est *Vénus-Uranie* toute seule ou bien *Polymnie* qui donne naissance à *Eros*. Il est le fruit du mariage d'*Uranus* et de *Gaea*; une dernière donnée lui attribue pour parents *Zephyrus* et *Iris*.

Or *Eros* est encore bien plus que *Pan* la *parole* personnifiée. C'est bien lui qui dans son vol, *entoure toutes choses par une révolution perpétuelle*, *τὸ πᾶν κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεὶ*, c'est lui *qui a quelque chose de poli et de divin et qui habite en haut avec les dieux*, *λεῖον καὶ θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς*. La nature de *Pan* au contraire semble répugner à ces attributions célestes, et si le philosophe les lui concède, il ne peut le faire qu'en jouant sur le nom du *chevrier*, *αἰπόλος*, et en transformant ce chevrier en un être qui décrit des révolutions dans le ciel, *ἀεὶ πολῶν*. Soit donc que nous nous arrêtions à l'identification la plus apparente, celle de *Pan* avec *Apollon*, soit que pénétrant plus avant dans la doctrine mystérieuse nous confondions *Pan* avec *Eros*, nous arrivons à faire sortir la *dualité* de l'*unité*, et *Pan* qui n'était qu'un *seul* être à *deux natures*, l'une *céleste* et l'autre *terrestre*, l'une *belle* et l'autre *hideuse*, l'une *vraie* et l'autre *mensongère*, se transforme en *deux êtres simples*, pourvus chacun de sa nature *propre*.

Dans un sens, il n'y a donc qu'un *langage*, dans l'autre il y en a deux, le *vrai* et le *mensonger*, *Phanès* et *Pan*,

Eros et Antéros, ou bien même, comme certains monuments nous le font voir, *Eros et Pan*. Cette *dualité* une fois introduite devient susceptible de toutes les variations de forme, selon l'aspect sous lequel on la considère. Elle est *contrastée* et *ennemie*, elle est *paternelle* et *pacifique*, elle est *mâle et femelle*, ou *toute mâle* ou *toute femelle*, elle se compose de la *mère et du fils*, ou du *père et de la fille*, ou du *père et du fils*, ou de la *mère et de la fille*. Pour ne citer que les exemples les plus notables, car il serait presque impossible de les relever tous, c'est *Eros et Antéros*, ou les *Dioscures*, ou *Apollon et Diane*, ou *Hermès et Aphrodite*, ou les Némésis de Smyrne, ou *Aphrodite et Eros*, ou *Jupiter et Aphrodite*, ou *Hermès et Pan*, ou *Déméter et Coré*.

Le philosophe a donc eu raison quand il nous a dit que *Pan* en sa qualité de *fils d'Hermès* était ou *la parole*, ou le *frère de la parole*; et quand il ajoute qu'on *ne doit point s'étonner si le frère ressemble au frère*, il nous prépare à reconnaître la *fraternité*, et par conséquent l'*identité*, de personnages aussi contrastés qu'*Apollon* et *Eros* d'une part, et *Pan* de l'autre.

En même temps, il nous a établis définitivement dans la connaissance d'une des lois les plus importantes et les plus fécondes qui existent dans le système religieux, loi à laquelle l'étude tour à tour *concrète* et *analytique* des noms divins, (v. p. 30, 50 a, b, 51 b, 52 etc.) nous avait peu à peu habitués.

Il n'est donc pas étonnant que Socrate effrayé de ses révélations insiste pour renoncer à l'étude des noms divins, *ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ ἔλεγον, ὦ μακάριε, ἀλλαγῶμεν ἐκ τῶν θεῶν*. Désormais il n'a plus un grand nombre de particularités à nous apprendre sur ces noms. Celles qu'il a négligées jusqu'ici se placeront facilement dans le reste du dialogue, et quant aux observations et aux réfutations d'un

caractère tout à fait général, il sera plus prudent de ne pas les faire directement à propos des noms des Dieux.

55. 61 a. La phrase que nous venons de citer établit une division tranchée dans le dialogue. Platon a eu soin de nous avertir en commençant (3—26) que le système de Cratyle portait sur tous les *noms*, sans distinction de *noms propres* et de *substantifs*, de *noms divins* et de *noms humains*. Après avoir eu l'air d'exercer sa sagacité sur les noms des Dieux, Socrate va passer, par une catégorie intermédiaire, aux noms d'un usage général et auxquels ne s'applique d'ordinaire aucune idée religieuse. Cette catégorie comprend les corps et les substances auxquelles on rendait un culte public, tout en ayant conscience pour la plupart de leur existence matérielle et distincte. Le philosophe n'en donne point la définition : cette définition résulte du rapprochement de ces différents noms qui sont : 1° *le soleil*, 2° *la lune*, 3° *les astres*, 4° *la terre*, 5° l'*ether*, 6° *l'air*, 7° *le feu*, 8° *l'eau*, 9° *les saisons*, 10° *l'année*.

Pour suivre un ordre logique en passant des *dieux* aux *substances*, la liste que nous venons de transcrire d'après Platon devrait être présentée dans un ordre inverse et offrir :

D'abord : les *êtres encore abstraits mais désignant des phénomènes ou une succession de phénomènes parfaitement appréciables* : *l'année*, les *saisons*.

Ensuite : les êtres concrets mais doués d'ubiquité et entrant dans toutes les parties composantes du monde, c'est à dire les éléments. L'*ether*, *l'air*, *le feu*, *l'eau*, auxquels on joint la *terre*, comme n'offrant pas tout à fait les mêmes caractères, en ce sens qu'elle ne paraît universelle que par rapport à nous et qu'elle a le caractère de localité.

Enfin : les astres distincts et circonscrits, mais dont l'action est générale, les *astres*, le *soleil* et la *lune*.

Toutes ces substances ou phénomènes ne peuvent être

nommés que d'après leurs propriétés; car c'est par leurs propriétés seulement qu'ils sont appréciables pour nous. La science des noms ne nous y fera donc reconnaître que des accidents et la combinaison diversifiée des propriétés générales au moyen desquelles les noms des Dieux ont été expliqués jusqu'ici. L'extension de plus en plus grande de cette méthode nous conduira à la fameuse proposition de Varron: *numina sunt nomina.*

56 a. L'intention de faire prédominer ces propriétés générales va se prononcer dès le premier mot. S'il est une idée que le nom du *soleil* doive éveiller, c'est sans contredit celle de *feu*, de *lumière* et de *chaleur*. En supposant que Socrate eût adopté cette explication si naturelle, il aurait eu immédiatement à sa disposition, pour rendre compte de *ἥλιος*, le mot *ἀλέα*, ou même *ἀλέα*, *ἕλη*, *εἴλη*, *chaleur*, particulièrement celle du *soleil*, d'où *ἁλιτίνω* att. *ἁλεαίνω*, chauffer au soleil. Mais en attribuant ainsi par excellence au soleil cette propriété de la chaleur, on courait le risque de faire dériver toute chaleur du soleil, ce qui était fort loin de l'intention du philosophe; il a donc choisi, pour expliquer le nom que cet astre porte en grec, des propriétés qu'il partage plus évidemment avec d'autres êtres.

Pour comprendre ce que veut dire ἥλιος, il vaut mieux se servir de la forme dorique ἅλιος.

Ἅλιος peut venir de ce que le soleil *quand il se lève rassemble tous les hommes*, *ἅλιος* οὖν εἴη μὲν ἂν κατὰ τὸ *ἁλίζειν* ἐν ταὐτὸ τοὺς ἀνθρώπους.

On bien de ce *qu'il semble envelopper la terre en décrivant toujours des cercles autour d'elle*, εἴη δ' ἂν καὶ τῷ περὶ τὴν γῆν *ἀεὶ εἰλεῖν ἰών*, ou bien encore *de ce qu'en marchant, il diversifie perpétuellement l'aspect des production de la terre.* Car *ποικιλλειν*, *diversifier* a pour synonyme le verbe *αἰολεῖν*, ἐοίκοι δ' ἂν καὶ ὅτι *ποι-*

κίλλει ἰὼν τὰ γιγνόμενα ἐκ τῆς γῆς· τὸ δὲ ποικίλλειν καὶ τὸ αἰολεῖν ταὐτόν.

N'oublions pas que cette apparence d'hésitation n'est la marque d'aucune incertitude de la part du philosophe. (50 c) *ἢ διὰ τούτων τι ἢ διὰ πάντα ταῦτα τὸ ὄνομα τοῦτο ὁ τιθέμενος ἔθετο τῷ θεῷ.* En rappelant presque toutes les acceptions de la racine *αλ*,il énumère les diverses propriétés du soleil, à l'exception de celle dont l'évidence dispense de tout commentaire.

Il n'y a rien d'ailleurs de nouveau dans les éléments constitutifs du nom ἥλιος, et ce que le philosophe a dit à l'article d'*Apollon* (49), les explications au moyen desquelles nous avons éclairci et complété la pensée de Platon, suffisent pour l'intelligence complète des deux premières définitions que nous avons ici sous les yeux.

Le philosophe procède comme à l'ordinaire. *Hélios* est d'abord envisagé sous sa forme *simple*, puis sous sa forme *multiple*. D'abord on n'y découvre qu'une seule racine, *ἁλίζω* ou plutôt *ἑλῶ*, puis de l'analyse de *ἥ-λι-ος*, on tire trois racines différentes, *ἀεὶ-εἰλῶ-ιω*, et alors le nom du roi des astres est comme un *discours tout entier*, *οἷον λόγος* (26. cf. 20 et 47 etc.).

Ἥλιος est successivement dans un sens *actif*, *ἁλίζειν τοὺς ἀνθρώπους, εἰλεῖν τὴν γῆν*, et dans un sens passif *ἀεὶ περὶ ἰὼν*, car alors c'est une loi de nécessité à laquelle il est asservi.

L'idée du *mouvement* conduit à celle de *circularité*, puis à celle de *lien*. Tout cela a besoin d'être relevé comme application de ce qui a été précédemment énoncé (v. surtout 43, 47, 49, 55). Mais la troisième étymologie proposée sert de complément et de commentaire à une idée importante qui n'a encore été présentée que d'une manière partielle et détournée.

L'article de *Pallas* (51 c) nous a révélé le rôle que joue l'idée de *vibration*, en ce qu'elle réunit l'*immobilité* au *mouvement*, et par l'*instabilité* d'une chose *une*, lui imprime une *variabilité* et une *incertitude* d'aspect. L'article de *Pan* (55) et les considérations relatives à la *double nature* de ce Dieu, nous ont fait pénétrer plus avant dans l'intelligence de ces difficultés.

Les mêmes idées à propos d'*ἥλιος* sont de nouveau présentées, sous une forme *active*, la plus propre à dérouter les observateurs ordinaires, par son apparence *objective*, sans arrêter pour cela l'*initié*, lequel a d'avance la conscience de l'identité de l'*objectif* et du *subjectif*.

Le *soleil*, dans son *mouvement* (*nécessaire* et *révolutif*) *ἴων*, *diversifie*, *αἰολεῖ*, les *productions de la terre*, *τὰ γιγνόμενα ἐκ τῆς γῆς*, (productions qui n'auraient pas lieu sans l'action de ses rayons).

Ces productions sous l'influence du soleil, s'*élancent* du (sein de la terre, *ἅλλω*, *θέλλω*, cf. 50 b et 51 c.). La *production* et la *destruction* en sont *périodiques*, c'est à dire qu'elles dépendent du *mouvement circulaire* du soleil autour de la terre. Tous les phénomènes sont donc enchaînés par un *lien* qui n'en exclut pas la variété, et de leur considération resulte un être abstrait, l'*année*, *ἐνιαυτὸς*, qui deviendra bientôt l'objet d'une étude particulière.

Dès ce moment nous connaissons le rapport fondamental d'*ἥλιος* et d'*ἐνιαυτός*. L'un en apparence est *actif*, l'autre est *passif*. Le premier se révèle par la *circularité*, l'autre peut être considéré comme occupant l'*axe* de la *rotation* du *soleil*.

Arrivés à ce point, peut-être est-il permis de se demander, si le philosophe n'a pas été guidé par une intention particulière en se servant du mot *αἰολεῖν* à propos du soleil. *Αἰολεῖν* dépend d'*αἰόλλω*, qui réunit le sens *du mou-*

vent à celui du la *variété*. *Ἀολλὴς*, évidement dérivé de *εἰλέω* désigne ce qui est *ramassé en grand nombre, nombreux, serré, pressé, et ἀέλλα* a le sens tout contraire d'un *coup de vent violent*, d'une *tempête déchaînée*.

Est-il possible de dégager son esprit de ces rapprochements quand on étudie dans l'*Odyssée*, la fable d'*Éole*, *Αἴολος*?

Éole, fils d'*Hippotès* (et probablement de *Ménalippe*, c'est à dire de Neptune *Hippias* et de *Déméter Hippa, melaena*), habite une île *accessible aux navigateurs*, *πλωτὴ*, qu'*entoure* cependant une *muraille de bronze*, *impossible à rompre*, *τεῖχος χάλκεον, ἄῤῥηκτον*, et un cercle de *pierres lisses λισσὴ πέτρη*; il a douze enfants, *six fils* et *six filles*, qu'*il a mariées*. Ces enfants ne quittent jamais leur père et leur *mère*, (non nommée par Homère) et vivent dans des festins perpétuels au milieu d'une abondance sans égale. Éole est d'ailleurs l'objet de la faveur particulière des Dieux, *φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσι*. Ulysse reste un mois auprès de ce héros, bien traité par lui, et à son départ, Éole lui remet *une outre formée de la peau d'un boeuf de neuf ans*, *ἀσκὸν βοὸς ἐννεώροιο*, dans laquelle il a *emprisonné les souffles des vents violents*, Βυκτάων ἀνέμων κατέδησε κέλευθα. Car le fils de Cronus l'a fait l'*ordonnateur* des *vents*, *ταμίην ἀνέμων*. Cette outre ainsi préparée est *liée* au vaisseau d'Ulysse au moyen d'*un fil d'argent*, *κατέδει μέρμιθι φαειρῇ, ἀργυρέῃ*, et en même Eole laisse souffler le zéphire qui doit pousser le vaisseau d'Ulysse dans la direction favorable.

Cette heureuse navigation dure *neuf jours* et *neuf nuits*; déjà Ulysse apperçoit les feux de son île natale, quand ses compagnons persuadés que l'*outre d'Eole*, renferme des *trésors en or et en argent*, *ὅσσος τις χρυσός τε καὶ ἄργυρος ἀσκῷ ἔνεστιν*, délient imprudemment cette outre pendant

le sommeil du roi d'Ithaque. Aussitôt la tempête s'en échappe, et le vaisseau est ramené à l'île d'Eole. Ulysse implore en vain une seconde fois le secours de son ancien ami. Celui-ci, en sa qualité de *favori des dieux*, refuse d'aider un *homme que les immortels poursuivent de leur haine*, *ἄνδρα τὸν ὅς κε θεοῖσιν ἀπέχθηται μακάρεσσιν*.

Αἴολος, *immobile* et *heureux*, dans *sa prison de bronze*, *au milieu des flots*, aimé des dieux, favorisé par le sort, est lui-même une image du sort, *inconstant comme lui*, attentif à écarter tout être de *mauvais augure*, *variable* dans son aspect, tantôt *ami* tantôt *ennemi*, a été chargé par Jupiter de gouverner, ce qu'il y a au monde de plus *variable*, de plus *mobile*, de plus *trompeur* (sens figuré d'*αἴολος*): le présent qu'il fait à Ulysse est à la fois *favorable* et *fatal*. [Il *lie les vents* (*πᾶς εἰλεῖ*, d'où *Αἴολος*); Il retient ainsi solidement ce qu'il y a de plus *ténu* au monde, il forme un *lien flexible* de ce qu'il y a de plus *solide*, le métal: les compagnons d'Ulysse croyent que l'*outre* renferme des *richesses* car *Eole* leur a fait l'effet d'un *Plutus* (*πλωτῇ ἐνὶ ῥήσῳ*?) mais au lieu de ces richesses, c'est la *tempête*, *ἀέλλα*, qu'ils en font sortir. Un mouvement favorable, les avait entraînés loin de l'île d'*Eole*, un mouvement contraire les y ramène.

Les poëtes postérieurs ne placent plus que les vents sous le sceptre du fils d'Hippotès, mais Homère est bien plus complet; outre les vents qu'il gouverne, il a ses *douze enfants*, étroitement unis, et dont l'union perpétuellement féconde, doit répondre à tant de richesses. Ici se présente à l'esprit le rapprochement (consacré par un des plus célèbres monuments d'*Athènes*) des *vents* et des *saisons*. Serait-il donc trop téméraire de comparer les douze enfants d'Eole, aux douze mois de l'année? L'*instabilité* et l'*incertitude* ne sont-elles pas les caractères des mois ou des sai-

sons comme des vents? n'est-ce pas la variété du vent qui influe sur les saisons, ou en modifie dans un sens souvent désastreux, le caractère général? Notre but ne peut être ici d'épuiser ces conjectures; mais le profit du peu que nous avons dit ne sera pas perdu pour le lecteur.

56 b. 57 a. Le philosophe a dû nous habituer à des explications singulières; pour tant il n'en est pas de moins sérieuse que celle qu'il propose pour le nom de la *lune*. « Ce nom, « *σελήνη*, dit-il, doit être peu agréable à Anaxagore; il « semble en effet attester l'antiquité de l'opinion que ce « philosophe donne pour nouvelle, savoir que la lune em- « prunte sa lumière au soleil. *Σέλας* est synonyme de *φῶς*, « *lumière*; voilà pour le commencement du mot. Si les « disciples d'Anaxagore disent vrai, la *lumière* que le soleil « prête à la lune en *tournant sans cesse en cercle autour* « *d'elle*, κύκλῳ γάρ που αὐτὴν περιιὼν, (περὶ τὴν σελήνην « τοῦτο φῶς) est *toujours à la fois nouvelle et ancienne*, *νέον* « δέ που καὶ *ἔνον* ἀεί ἐστι; car avec chaque mois le soleil « amène une *nouvelle* lumière, *νέον ἀεὶ* ἐπιβάλλει, et celle « du mois précédent devient *ancienne*, ἔνον δὲ ὑπάρχει τὸ « τοῦ προτέρου μηνός. Or donc, *puisque la lune a toujours* « *une lumière nouvelle et ancienne*, ὅτι δὲ *σέλας νέον* τε « καὶ *ἔνον* ἔχει *ἀεὶ*, le nom qui paraît lui convenir le plus « serait celui de *σελαενονεοάεια*, qu'on a contracté en *σε-* « *λαναία*, forme très répandue du mot de *σελήνη*. *Voilà* « *un mot de dithyrambe*, s'écrie Hermogène, dont pourtant » la docilité est considérable, διθυραμβῶδές γε τοῦτο τοὔνο- « μα, ὦ Σώκρατες. » Il prend donc à peine au sérieux l'explication de Socrate, et il a raison. Car cette explication est ironique en très grande partie.

De deux choses l'une, ou Socrate fait cas de l'opinion d'Anaxagore et la considère comme une importante nouveauté, ou il veut railler ce philosophe du bruit qu'il a voulu

faire d'une notion qui n'avait rien de neuf par elle-même. Dans cette dernière hypothèse, on ne peut supposer qu'il croye que le mot de *σελήνη*, ou même *σελαναία* contienne une telle notion. Dans la première supposition, on ne doit pas penser qu'il fasse un cas considérable de systèmes qui ont pu laisser à la philosophie naturelle un champ aussi vaste et aussi facile à parcourir. D'ailleurs, l'allégation de l'opinion d'*Anaxagore* vient ici comme précédemment la mention de l'opinion d'*Héraclite* (42) ou même une première fois celle d'*Anaxagore* (37, 38), pour *rompre les chiens*, et détourner l'attention du lecteur du dessein qui conduit la plume de Platon.

Si cette proposition que *la lune emprunte la lumière du soleil*, a ici un *sens*, c'est sans doute pour faire entendre qu'il en est exactement au fond de *σελήνη* comme de *ἥλιος* et que les idées exprimées à l'occasion du *soleil* sont *applicables à la lune*. Si le soleil tourne *perpétuellement en cercle autour de la lune*, la lune *en fait autant autour de la terre*. Donc la *lune*, comme le soleil est *entourée et entoure*.

Aussi, pourrait-on ajouter, la valeur étymologique du nom de *σελήνη*, ne diffère pas celle de *ἥλιος*. De même que *ἀλέα*, *ἕλη*, *εἴλη*, désignent la *chaleur produite par le soleil*, *ἑλένη* ou *ἑλάνη*, veut dire un *flambeau* dans le sens de *circuler autour*, de *lier*, de *rassembler*; *ἀλάομαι* ou *εἴλω*, conviennent aussi bien à *σελήνη* qu'à *ἥλιος*, il n'y a de différence entre ces deux mots que dans la désinence *ηνη* dans l'un, *ιος* dans l'autre, désinences *indifferentes* ou d'égale valeur (cf. Δ-ιος et Z-ηνὸς 30). De plus, *σ-ελήνη*, a un pretexe *σ* qui ne se trouve pas dans *ἥλιος*, mais *σέλας* qui désigne la lumière a ce préfixe qui n'altère en rien la valeur de la racine principale, soit qu'on considère *σ* comme représentant une racine *accessoire* et en quelque sorte

confirmative (47 b), soit qu'on envisage cette lettre comme une de celles qu'on peut ajouter sans aucun inconvenient (24 οὐδ' εἰ πρόσκειταί τι γράμμα. . . οὐδὲν οὐδὲ τοῦτο).

Telle serait, même dans le système suivi par Platon, l'explication la plus simple et la plus vraisemblable, et l'on se demande ce qui a pu le faire recourir à ces formes dithyrambiques, qui ont fait sourire Hermogène lui-même. — C'est que la nature de la *lune* offrait au philosophe l'occasion de compléter l'explication d'une idée au développement de laquelle l'étude des noms de *Pan* (55) et du *soleil* (56 a) avait déjà donné lieu. C'est pour cela aussi qu'il a tant insisté sur les *variations* qui existent dans la *lumière* et l'*aspect* de la lune. Dans la *lune*, la *variation* est *successive* et *périodique* comme chez *Phaon*, et même comme pour le soleil, si l'on songe à l'inégalité de sa marche, et de son influence sur la diversité des saisons. L'*unité* est dans la *durée* du *soleil*, comme de la *lune*, comme des autres êtres divins (*ἀεὶ* εἱλεῖν ἰών, περιιὼν *ἀεὶ*, *ἀεὶ* βάλλων 49, *ἀεὶ* πολῶν 55, δι'ὃν ζῇν *ἀεὶ* 30, *ἀεὶ* ἐκεῖ ἐστι 34). La *diversité*, dans la *succession des aspects*, dont l'un devient *ancien* quand l'autre est nouveau. Mais ces deux idées contradictoires, *ancienneté* et *nouveauté*, s'exprime de la même manière *ἔror* et *réor*. Il n'y a de différence entre ces deux mots, que le déplacement tout à fait *indifférent* (46) de la voyelle. Le *nouveau* comme l'ancien *réor* *καὶ* *ἔror* aboutissent à l'idée de la *périodicité* exprimée par le radical *réω*, *ρύσσω*, (*ἀνὰ*) *tourner autour* (51 a) et finissent par se confondre dans l'*être* par excellence τὸ *ὄν* (30). Souvenons-nous d'ailleurs que Socrate, en donnant l'étymologie du nom de *θεοὶ*, les *coureurs* (32) a déjà rangé le *soleil* et la *lune* parmi ces êtres divins, parcequ'ils sont entraînés dans un *mouvement perpétuel*, πάντα *ἀεὶ* ἰόντα δρόμῳ καὶ *θέοντα*. Rappelons-nous aussi l'importance exces-

sive donnée à l'opinion d'*Héraclite*, *ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει* (42), et l'on verra que l'intention formelle du philosophe est d'assimiler l'*être* et le *mouvement*, *τὸ ὂν καὶ τὸ ἰὸν*, dont le *nouveau* et l'*ancien* *τὸ νέον καὶ τὸ ἔνον* ne sont que des formes variables et accidentelles.

A toutes les antinomies énumérées plus haut (55), il faut donc joindre celle de l'*ancien* et du *nouveau*, du *passé* et de l'*avenir*.

L'observation d'Hermogène sur le mot dithyrambique, n'est pas sans une intention d'ironie. Socrate peut bien se prêter à ces étymologies qui sont *tout un discours* (29); mais il tient à ce qu'on comprenne qu'il en sent plus qu'un autre le ridicule et l'absurdité.

57 b. Il y a long temps qu'on prend Platon en pitié pour les étymologies du Cratyle : celle de *σελήνη* a dû paraître inouie; Mais que dire de celle qui suit? Que penser de la manière dont Platon explique le mot qui en grec désigne le *mois*? *μεὶς* le *mois* peut se dériver régulièrement du mot *μειοῦσθαι*, *diminuer*? *ὁ μὲν μεὶς ἀπὸ τοῦ μειοῦσθαι εἴη ἂν μείης ὀρθῶς κεκλημένος*. Mais, pourrait lui répondre le premier écolier venu, pourquoi plutôt la *diminution* que l'*accroissement*? Le mois est en effet circonscrit dans les limites de l'accroissement et de la *diminution* de la lune, et le premier de ces phénomènes n'a pas moins d'importance que l'autre. D'ailleurs, pourquoi choisir la forme éolique *μεὶς* plutôt que le mot généralement usité *μήν*? Est-ce parceque *μεὶς* se rapproche seul du verbe *μειοῦσθαι*? mais au génitif *μείνὸς* l'analogie disparaît, et l'on en revient aux éléments véritables du mot, qui sous sa forme régulière et complète, n'a qu'un rapport éloigné avec le verbe duquel on prétend le faire dériver. Puisque, d'après votre aveu même, le *mois* est l'espace de temps pendant lequel la *lune s'accroît et diminue*, n'est-il pas plus simple

de rappeler que le nom du mois *μὴν* est celui même de la *lune*, *μήνη*?

Μὴν est, il est vrai au masculin; mais Platon qui avait tant voyagé pour s'instruire, devait savoir qu'en Asie la *Lune* était adorée sous une forme *masculine*, et que là son nom était identiquement celui du *mois*, *μήν*.

La réponse serait péremptoire. Mais quel profit y aurait-il à convaincre Platon d'ignorance et de sottise? une telle supposition nous est-elle permise, même quand le sens apparent de son discours prête à une telle conclusion? Il nous sera facile, je crois, de montrer à l'égard du philosophe plus de justice et d'intelligence.

Remarquons d'abord que le *mois* ne figurait pas dans l'énumération des êtres à la fois *naturels et divins* (55), dont Socrate a commencé de s'occuper après l'étude des noms purement divins. Il en est donc de l'adjonction de *μὴν* à *σελήνη* comme de celle d'*Ἶρις* à *Ἑρμῆς* (54). Μὴν n'est introduit ici que pour servir à compléter les notions qui se rapportent à *σελήνη*.

L'*ancienneté* et la *nouveauté* qui constituent la *variété d'aspect* de la lune, se manifestent par la *diminution* et l'*accroissement* de la lumière de cet astre. Les deux limites extrêmes de ces phénomènes sont le *vide* et la disparition d'une part, la *plénitude* de l'autre. La *lune* est peut-être le seul être divinisé dont l'identité résiste à ces contraires. Aussi son second nom, *μήνη* et celui du mois *μὴν* semblent-ils destinés à résumer ces oppositions. Si l'on se contente d'examiner l'élément initial de ces mots, (comme il arrive dans la phrase de Platon), on trouve cet élément propre à exprimer les deux extrêmes que nous venons d'indiquer. Déjà Platon nous a préparés à ce contraste, lorsqu'à la suite du nom des *Muses*, dans lequel il avait lu l'expression du *désir violent*, *μάομαι* (lequel impli-

que toujours une idée d'*accroissement* (50 a), il a démêlé le sentiment contraire, c'est à dire la *haine* qui *repousse* et par conséquent produit le vide dans *Artémis*, qui *hait* l'acte de la génération, *τὸν ἄρρενα μισήσασα τὸν ἀνδρὸς ἐν γυναιξί*. Ici de même à *μειῶ*, diminuer, il faut opposer *ἅμα*, dans le sens d'*aggrégation* et d'*accroissement*; *μᾶ*, la *mère* n'est ainsi nommée que parceque les idées d'*accroissement* et de *production* sont étroitement apparentées.

En étudiant de même séparément la seconde partie du mot, nous trouverons que la racine qui exprime le *profit* et le *secours* (*ὀνίνημι*) ne diffère point de celle du mot qui sert à rendre la *plainte*, le *blâme* (*ὄνομαι*) et par conséquent la *privation* (voyez *οὔλιος* 49).

Même analogie pour l'expression, même contraste pour le sens, quand on prend dans son entier le mot qui désigne le *mois* et la *lune*. Si *μανὸς*, désigne la *raréfaction* et conduit au *vide*, *μένος* exprime la *force de résistance* et par conséquent la plénitude.

Les contrastes du sens moral que nous avons précédemment observés (45, 49, 50 b. c, 51 a, 52, 53, 54 etc...) ne sont donc, comme nous l'avons fait voir (55) que l'indice de contrastes de l'ordre physique, lesquels se résolvent dans l'idée absolue de l'être. La *lune*, avec ses variations pendant le cours du *mois*, et son *identité* qui résiste à ces *variations*, est à cet égard, une source d'observations instructives. L'étymologiste le plus timide résisterait difficilement à la tentation de comparer avec le nom de la lune *μήνη*, le mot qui en grec désigne la *folie*, *μανία*. Toutes les langues en effet portent la trace d'observations faites sur les rapports de la disposition des *fous* avec les phases de la lune. Cet astre, dont la mystérieuse influence soulève et abaisse les flots de l'océan, agit de même, par une loi que nous ne comprenons pas sur les cerveaux

humains; aussi n'existe-t-il pas d'idiome au monde qui n'ait comme le nôtre ses *lunatiques*, ou fous influencés par l'action de la lune.

Mais si *μανία* désigne la folie, l'absence de *raison* ou comme on dit métaphoriquement de *poids dans la tête*, *μένος*, indique la *force constante* de l'âme, la *raison* à sa plus haute puissance. Or l'épreuve que nous venons de faire sur *μανία* et *μένος*, s'applique avec autant de succès aux éléments constitutifs de ces mots. Nous avons vu précédemment (52) le contraste de *μῆτις* et de *μέθη*, tous deux dérivées de *μάω*. Au même endroit, nous avons étudié le contraste d' *οἶνος* et de *νοῦς*. Tous les systèmes religieux de l'antiquité, fondés sur les fureurs prophétiques et les oracles, font aussi converger la *folie* et l'*inspiration*, comme la *vérité* et le *mensonge*. (55) Aussi le *vide* et le *plein*, le *calme* et la *tempête* se confondent dans le mythe d'*Eole* (56 a). L'*excès* de la lumière produit de même l'éblouissement et par conséquent la nuit, c'est à dire l'*absence de lumière*. Par cette voie, le soleil dont l'éclat n'éprouve pas les mêmes intermittences que la lune, (à moins qu'il n'arrive une éclipse, et l'on sait les terreurs superstitieuses que ces phénomènes inspiraient) le soleil arrive à fournir de même que la lune la sorte d'enseignement négatif que cherchait à inculquer l'école religieuse dont Euthyphron était un des principaux adeptes.

Σελάνη par *σέλας*, reproduisait l'élément constitutif du mot *ἥλιος*, d'un autre côté *ἥλιος*, par *ἐλένη*, *ἐλάνη*, *ἀλεαίνω* se rapprochait de *σελάνη*; *μήνη*, de son côté parait étrangère à *ἥλιος*. Mais par l'idée de *lien* qui appartient à *ἥλιος* comme à *σελήνη*, on arrive à appliquer ici la synonymie déjà observée de *ἅμα* et de *εἰλῶ*, et la distance qui sépare le mot *ἥλιος*, du mot *μήνη* tend à disparaître.

57 c. Le *soleil* et la *lune* ont cela de commun qu'ils

sont des *astres*. De l'idée spéciale, nous nous élevons donc à l'idée générale, en joignant aux deux *astres* principaux tous ceux qui brillent dans la voute du ciel. Voyons si à l'occasion de ce mot *ἄστρον*, le philosophe sera plus clair et plus satisfaisant qu'il ne l'a été jusqu'ici : « Il semble « que le nom des *astres* vient de leur éclat, ἀστραπὴ, τὰ « δ' ἄστρα ἔοικε τῆς ἀστραπῆς ἐπωνυμίαν ἔχειν. Quant à « *ἀστραπὴ*, ou l'*éclair*, ce mot paraît venir de ce que l'éclair « *fait détourner les yeux*, ἡ δὲ ἀστραπὴ, ὅτι τὰ ὦπα ἀνα- « στρέφει, comme qui dirait ἀναστρωπὴ, ἀναστρωπὴ ἂν εἴη, « duquel on a fait ἀστραπὴ pour plus d'élégance, νῦν δὲ « ἀστραπὴ καλλωπισθεῖσα κέκληται. »

Ici les lois les plus simples de la science étymologique semblent effrontément violées. Dans le système même que le philosophe a suivi jusqu'à présent, des monosyllabes forment la base de la langue, et tous les mots polysyllabiques sont composés de l'aggrégation et de la combinaison des monosyllabes primitifs. Ici au contraire c'est un mot de trois syllabes, et évidemment composé, dont il faudrait tirer un mot simple et qu'il est facile de réduire à un monosyllabe. D'aillours, pourquoi alléguer cet *éclat si puissant qu'il fait détourner les yeux* ? A l'exception du soleil, tous les astres, même ceux qui scintillent n'ont qu'un éclat modéré et que le regard de l'homme supporte sans peine. *Ἀστραπὴ* d'ailleurs est proprement l'*éclair*, c'est à dire la plus rapide et la plus mobile des lueurs qui traversent le ciel, et précisément tout l'opposé de ces astres dont la lueur est constante et la place invariable dans le système du monde.

Nous allons donner la preuve que, malgré tant d'inconséquences apparentes, le philosophe ne dit rien que de soigneusement calculé et que chaque mot de ce dialogue est pour ainsi dire une pierre d'attente, qui tôt ou tard doit trouver sa place dans l'édifice.

On doit se souvenir de la singulière explication que Socrate a donnée (36) du mot *ἄνθρωπος*, ὃ; *ἀναθρεῖ ἃ ὄπωπε*, *celui qui considère avec intelligence les choses qu'il voit*: ici l'*astre*, *ἄστρον* est ainsi nommé parceque: *ἀναστρέφει (τὰ) ὤπα*, il *force par son éclat à détourner les yeux.*

L'explication du mot *ἄνθρωπος*, si l'on s'en souvient aussi, a été placée, en quelque sorte, sous la protection d'*Euthyphron*, Socrate, l'*a trouvée subtile*, et en l'énonçant, il a craint de paraître *plus habile que de raison*, *σοφώτερος τοῦ δέοντος*. Les mêmes caractères, doivent, à ce qu'il nous semble, s'attacher à l'explications du mot *astre*, et le rapport entre les deux interprétation paraît évident (v. l'article suivant, quand il n'est plus question des astres: *καὶ κινδυνεύει, ἦ τοῦ Εὐθύφρονός με μοῦσα ἐπιλελοιπέναι*).

D'une part nous avons donc l'homme qui, seul entre les animaux, employe sa raison à *examiner et à comprendre les choses qui frappent sa vue.* Au premier rang de ces choses on doit mettre *ces corps célestes qu'à l'origine les Grecs ont seuls appelés Dieux, le soleil, la lune, (la terre?), les astres et le ciel lui-même*, et le *mouvement perpétuel* desquels ils ont tiré le nom des Dieux, *θεοί* (32); c'est la définition de l'homme, renouvelée par Ovide:

> os homini sublime dedit, cœlum que tueri
> jussit et erectos ad sidera tollere vultus.

Maintenant, si nous nous en rapportons à la version de Ficin, les *astres* sont ainsi nommés parcequ'ils forcent l'homme, par leur éclat, à *élever ses yeux en l'air.* Il y a pourtant une difficulté grave à cette interprétation. *Ἀναστρέφω* a constamment en Grec le sens de *retourner*, et puisque Platon s'est servi du mot *ἀστραπή*, il est beaucoup plus simple de rattacher à ce mot, l'*éblouissement* que l'éclair ne manque jamais de produire.

Si la version que nous avons adoptée est exacte, il semble que l'explication d'*ἄστρον* soit destinée à faire la contrepartie de l'explication d'*ἄνθρωπος*. L'homme fait usage de ses yeux et de sa raison pour observer les phénomènes célestes. Mais il lui arrive trop souvent de ne pas pouvoir supporter la vue de ces phénomènes, et le plus *constant* (*le soleil*) comme le plus *fugitif* (l'*éclair*) l'*éblouissent* et l'*aveuglent*.

Déjà l'étude de la *lune* l'a habitué à la *variation* et à l'*instabilité*. Maintenant que pensera-t-il des autres météores? outre l'éclair n'a-t-il pas à côté de la *fixité des étoiles*, les *étoiles filantes*, les *bolides*, et autres phénomènes de lumière, d'autant plus fugitifs qu'ils présentent plus d'éclat? L'étude des astres, en lui donnant la conscience de sa force, lui donne aussi la mesure de sa faiblesse, et comme dans la raison où la folie touche à la sagesse le ciel lui montre la destruction instantanée étroitement associée à la durée éternelle. Voici donc une leçon vraiment morale qui résulte clairement pour la première fois de l'étude étymologique telle que la recommande l'école d'Euthyphron. Mais cette leçon de modestie, est aussi une leçon d'incertitude et d'illusion. Avec d'autres éléments, une telle leçon peut devenir la base de la morale: mais réduite à elle-même, elle devient la négation de toute morale.

Cependant la véritable étymologie du mot *ἄστρον* nous manque encore, et pourtant le philosophe ne nous a pas habitués à la privation de tout éclaircissement. La paraphrase *ἀναστρέφει* (*τὰ*) *ὦπα*, contient plus d'éléments qu'il n'en faudrait, même pour le système insoutenable de l'auteur. Sans parler de la préposition *ἀνὰ* qui n'a que faire ni avec *ἄστρον* ni avec *ἀστραπὴ*, *στρέφω* suffirait pour rendre compte de ce dernier mot, et nous avons

désormais assez l'habitude des *racines sacrées*, pour reconnaître dans la seconde partie de ce mot (στρ-*έφω*) le même élément que dans le mot *ὦπα*. Il en est donc encore une fois de (ἀνα)στρέφει (τὰ) *ὦπα*, comme de (ἀνα)θρεῖ (ἃ) *ὄπωπε*, et le redoublement indifférent d'*ὄπωπε* se retrouve dans *ἔφει ὦπα*.

Or la question qu'il faut poser maintenant, ce me semble, est celle-ci: puisque *στρέφω* est employé pour expliquer *ἄστρον*, ce dernier mot ne suffit-il pas pour rendre tout ce qu'exprime le premier? en est-il, par exemple, de *στρέφω*, ou même *τρέπω*, comme de *θρύπτω*, qui n'est qu'un dérivé de *θραύω*? Il est vrai que ni *τρέω*, *trembler*, *τείρω user*, ni *τορεῖν*, *repousser au marteau*, ni *θρέω*, *crier*, ni *ἀθρέω*, *regarder*, ne paraissait contenir expressément l'idée de *circularité* qui s'attache aux mots *τρέπω* et *στρέφω*.

Et pourtant l'idée de *circularité* est étroitement unie à celle de l'*astre*. Tous les *astres* décrivent des *cercles* dans le ciel: Ceux dont on peut apprécier la forme sont *circulaires*: les météores temporaires eux-mêmes affectent la forme *circulaire* dans leurs mouvements.

Mais la *circularité* n'est pas la seule propriété qui nous frappe dans les astres. Ils ont aussi par dessus tout la *scintillation* et la *pénétration*.

Imprimez à un flambeau un mouvement de *circulation* rapide, bientôt il se formera à vos regards un disque tournant sur son axe, et dégageant des rayons dans toutes les directions: c'est l'effet des *feux d'artifice*. Comme déjà les astres les plus rapprochés apparaissaient circulaires à l'homme, l'hypothèse d'un disque *lumineux tournant sur lui-même*, pour expliquer la scintillation des étoiles a dû se presenter naturellement à l'esprit des hommes les moins initiés aux sciences d'observation.

Il suffit aussi de la plus légère expérience pour savoir que le meilleur moyen de *percer* les substances les plus rebelles, c'est d'imprimer un *mouvement rotatoire* à l'instrument perforant qu'on employe. C'est de même par la *rotation* que le *javelot* ou la *pierre de la fronde* acquieraient la faculté de parvenir à une grande distance, et la plus simple des comparaison assimile à des traits les *rayons* que dégagent les astres et les autres corps lumineux.

Ainsi donc ni la *vibration* qu'exprime *τρέω*, ni la *pénétration* que rendent à la fois τείρω et τορέω (d'où τόρνος) ne sont étrangères à l'idée de *circularité* qu'expriment *τρέπω* et *στρέφω*.

Le propre de la vue *ἀθρέω*, et du *son θρέω*, sont aussi la *pénétration*, et le point où ces deux propriétés viennent se joindre, est la *prunelle circulaire de l'œil*, qui lance des *rayons*, et exprime les pensées comme le *langage*.

C'est cette *prunelle* que l'éclat des *météores éblouit et aveugle*, c'est à la prunelle à son tour que se manifeste avec l'éclat des météores, leur variation et leur intermittence. La prunelle est donc *φαέως ἴστωρ*, comme vulcain (53 a), et φῶς la *lumière* est le même mot que *ὤψ* la prunelle et le trou circulaire, par lequel la *lumière* pénètre dans l'homme.

Cet *ἴστωρ* dérivé d'*ἴσημι*, *savoir*, est le dieu du *leu* par conséquent très voisin d'*Ἑστία*, la *déesse du foyer*, la flamme du foyer elle-même, (41) dont le nom se dérive de la *stabilité* (*στάω*). Plusieurs mots, qui présentent des images tout-à-fait appropriées à notre recherche, serviront à suppléer, à *τρέω*, ou *στρέω*, synonyme de τρέπω ou *στρέφω*, que la langue usuelle ne nous fournit pas. Nous avons ainsi: *ἱστὸς*, le mat *fixe* ou centre du navire, et auquel sont liées les voiles qui en déterminent le *mou-*

vement. ἱστὸς désigne aussi le cylindre auquel s'enroule le *fil*, qui sert à former le *tissu* de la toile; d'ou ἤτριον, le *fil* ou la *toile elle-même*. Le *cœur* ἧτορ, dont les *vibrations* nous ont occupés à l'article de *Pallas* (51 a) est de même fixé par des liens au sein du corps; il est le *centre* et la *cause* de la vie, par conséquent du *mouvement*.

L'*astre*, avec son *axe* propre, ou l'*axe* de son cours *circulaire*, rentre aisément dans le même ordre d'idées. Si pour l'expliquer on employe, la forme développée ἀστραπή, il en est de ce mot comme des autres formes complèxes, τροχὸς, la roue, dans laquelle entre la racine ἔχω ou ὀχεῖ (28, 47), πόλος, dans laquelle à ἕπομαι se joint εἰλῶ, (49) ἄξων, qui à ἄγω, joint νέω (51 a). Si l'on se contente d'ἄστρον, ou l'on verra dans ce mot l'opposition fondamentale de στάω et de θέω avec l'épenthèse superflue du ρ (50 a) ou l'on y reconnaîtra l'opposition de στάω et de ῥέω, on même encore celle de εἴρω et de θέω,

Et l'on aura de plus par le rapport de ἀθρέω avec ὤψ, la confirmation des affinités qui existent entre les *astres* et l'*œil* de l'homme, affinités consacrées dans la mythologie grecque par le mythe d'*Argus Panoptès*.

57 d. 58 a. L'examen des mots πῦρ, *le feu*, et ὕδωρ, *l'eau*, ou plutôt le refus que va faire Socrate d'entrer dans une recherche étymologique de ces mots doit faire envisager la pensée de Platon sous un jour nouveau, et démontrer aux moins clairvoyants que l'ignorance des principes de la critique n'est chez lui qu'apparente et qu'une espèce d'ironie sourde règne dans toutes les parties de ce dialogue.

Au dire de la plupart de ceux qui n'ont jeté qu'un coup-d'œil superficiel sur le Cratyle, Platon aurait outré la disposition des anciens et surtout des Grecs à ne faire état que d'eux-mêmes dans le monde. Les Grecs n'ont jamais songé à étudier la langue des autres peuples: consi-

dérant leur propre idiôme comme un bien propre, comme une création parfaitement originale, ils n'ont pu concevoir même la pensée, que cet idiôme fut dérivé de sources étrangères. Cette infatuation est poussée dans le Cratyle jusqu'à ses dernières limites, et le talent de Platon ne sert qu'à démontrer l'état d'enfance dans lequel se trouvait encore une science dont les modernes tirent justement vanité.

Voici pourtant deux mots à propos desquels Platon semble se douter des emprunts faits par les Grecs aux langues étrangères. Et d'abord, pourquoi ce scrupule, pourquoi cette réserve, à propos de *πῦρ* et *δ'ὕδωρ* plutôt qu'à propos des autres mots qui ont été examinés précédemment? Jusqu'ici il a fallu au philosophe des étymologies à tout prix, et quand on en a proposé d'aussi extraordinaires que celle de *Pherrephatta* (47 b) ou d'*Artémis*, (50 c), il est difficile d'imaginer ce qui pourrait arrêter l'emploi d'un procédé aussi élastique. Ainsi, quand à πῦρ, on alléguerait sans peine la racine *απ*, d'où *φάως* et *ἅπτω* (47 b, 53 a), l'analogie de *ὕω* avec *ἄω* (51 a), l'appropriation exacte du mot *ἀραιὸς*, à la *subtilité* de la flamme. *Ὕδωρ* offrirait moins d'embarras encore, soit qu'on l'envisageât sous son aspect *simple*, soit qu'on le considérât comme un mot concret susceptible d'être soumis à l'analyse *ὕδωρ*, ou plutôt *ὕδος*, n'est en effet comme *ὑγρὸς*, qu'un dérivé du radical *ὕω* qui, bien qu'affecté exclusivement à l'*humidité*, rentre par *ἶδος* la *sueur* dans l'idée de *chaleur* et par conséquent de *feu* et quant au *δ* ou au *ρ* de *ὕδωρ*, on en a assez dit à l'article de Téthys (52) et à celui de *Rhéa* et de *Cronus* (41), pour qu'un nouveau développement soit ici superflu.

Cependant le philosophe se sent arrêté tout à coup: il *serait possible que la muse d'Euthyphron l'eut abandonné*, κινδυνεύει ἡ τοῦ *Εὐθύφρονός με μοῦσα ἐπιλελοιπέναι* (cf.

31, 36, 38, 53, 54). On bien le mot πῦρ *présente une difficulté extraordinaire,* ἢ τοῦτί τι παγχάλεπον εἶναι. En cas pareil il *ne faut pas faire violence aux mots,* οὐ τοίνυν δεῖ ταῦτα προσβιάζεσθαι, *quand bien même on aurait quelque chose à en dire,* ἐπεὶ ἔχοι γ' ἄν τις εἰπεῖν περὶ αὐτῶν.

D'ailleurs Socrate *à un moyen tout simple pour se tirer de ces difficultés,* σκέψαι οὖν ἣν εἰσάγω μηχανὴν ἐπὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἃ ἂν ἀπορῶ: C'est de supposer une origine *barbare* ou *étrangère* aux mots qui se refusent ainsi à une interprétation facile. Les Grecs en effet ont *emprunté beaucoup de mots aux barbares,* et cela est vrai surtout de ceux des Grecs qui habitent *sous la domination ou dans le voisinage des barbares,* ἐννοῶ γὰρ ὅτι πολλὰ οἱ Ἕλληνες ὀνόματα ἄλλως τε καὶ οἱ τοὺς βαρβάρους οἰκοῦντες παρὰ τῶν βαρβάρων εἰλήφασιν. Si en cas *pareil, au lieu de remonter jusqu'à la source étrangère du mot, on s'obstinait à le dériver de la langue grecque, on se mettrait dans un grand embarras,* εἴ τις ζητοῖ ταῦτα κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν φωνὴν ὡς εἰκότως κεῖται, ἀλλὰ μὴ κατ' ἐκείνην ἐξ ἧς τὸ ὄνομα τυγχάνει ὂν, οἶσθα ὅτι ἀποροῖ ἄν. Ces observations s'appliquent directement au mot πῦρ, comme au mot ὕδωρ. *Ces mots ont évidemment une origine étrangère,* ὅρα τοίνυν καὶ τοῦτο τοὔνομα τὸ πῦρ μή τι βαρβαρικὸν ᾖ. *D'une part il est difficile de les rattacher à la langue grecque,* τοῦτο γὰρ οὐδὲ ῥᾴδιον προσάψαι ἐστὶν ἑλληνικῇ φωνῇ. D'autre part, les Phrygiens les employent avec une très petite modification, de même que le nom du chien, κύων, et beaucoup d'autres mots, φανεροί τ' εἰσιν οὕτως αὐτὸ καλοῦντες Φρύγες, σμικρόν τι παρακλίνοντες· καὶ τό γε ὕδωρ καὶ τὰς κύνας καὶ ἄλλα πολλά. *Il faut donc écarter πῦρ et ὕδωρ.* Τὸ μὲν οὖν πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ ταύτῃ ἀπωθοῦμαι.

Jamais jusqu'ici, on doit en convenir, Socrate ne s'est expliqué avec plus de justesse et de netteté. On s'étonne

seulement que la pensée qu'il vient d'exprimer ne lui soit pas venue plus tôt, et qu'il ne l'ait pas élevée d'abord à la hauteur d'une observation générale. Avant de s'enquérir de ce qu'un mot veut dire dans une langue, il faut savoir si ce mot n'a pas été fourni par une autre langue; Ce principe sert de fondement à la vraie science étymologique et le philosophe vient de donner la preuve qu'il ne l'avait point ignorée.

Mais nous sommes déjà initiés à la distribution mystérieuse des arguments qui règne dans ce dialogue. Avec un tel principe, il était facile, dès le début, à Socrate de battre en brèche le système d'Euthyphron. Il ne l'a pas fait, d'abord en vertu de cette prudence extérieure sous laquelle il dissimule l'audace de ses attaques; ensuite parcequ'une observation juste lui a fait connaître, que s'il faut dans la composition de la langue grecque faire une large part aux influences étrangères, on doit tenir compte aussi de la puissance organique de cette langue, et en quelque sorte de la végétation propre qui assigne une proportion considérable à l'action de l'idiôme sur lui-même; enfin parceque à l'égard de beaucoup de mots, Socrate en est réduit au soupçon d'une provenance barbare, tandis qu'ici, par un rapprochement établi avec la langue d'un des peuples avec lesquels les Grecs entretenaient des rapports journaliers, il est en mesure de donner la preuve de l'origine étrangère de ces mots.

Un tel principe d'ailleurs, quelque réserve que le philosophe mette à l'exprimer, est diamétralement opposé au système religieux. Nous ignorons le traitement que ce système faisait subir aux noms des Dieux étrangers, peut-être leur appliquait-il indifféremment les règles imaginaires de la langue sacrée; mais le point de départ de toute étymologie n'en était pas moins fixé d'une manière invaria-

ble au centre de la doctrine religieuse. Les Dieux eux-mêmes étaient descendus en Attique pour y révéler les mystères de leur origine et leur existence. Les notions fondamentales pouvaient rayonner au dehors et s'étendre jusqu'aux théogonies barbares; mais l'action prépondérante des Dieux étrangers sur les Dieux helléniques devait être considérée comme un sacrilège.

Toutefois la brèche était ouverte; Hérodote, au milieu de beaucoup de réticences, s'était exprimé d'une manière assez claire. Une partie des notions mythologiques venaient en aide à ces révélations. Socrate devait donc avoir à cet égard plus que des soupçons, et Platon surtout qui était remonté à la source orientale était en mesure de donner des preuves convaincantes. Cependant, comme à l'ordinaire, il tient en réserve celles qui répandraient sur le sujet la lumière la plus éclatante: tant qu'il est question des Dieux, il ne s'avise d'aucune allusion à l'origine barbare de leurs noms. Même silence à l'égard des astres, et des autres substances, objets d'une culte direct. Mais le *feu* et l'*eau* ne sont pas adorés comme tels; c'est donc le cas de risquer une objection dont la valeur rétroactive ne peut échapper à aucun lecteur intelligent.

58 b, 59 a. Cela dit, le philosophe rentre à pleines voiles dans l'inspiration d'Euthyphron. Les définitions de l'*air*, *ἀὴρ*, de l'*éther*, *αἰθὴρ* et de la *terre*, *γῆ* ont besoin pour être pleinement comprises, d'être examinées simultanément: l'intention du reste, en est facile à saisir, et quiconque aura lu avec quelque attention, tout ce qui précède, dévancera en quelque sorte, notre pensée.

Avant de rapporter l'étymologie que Platon donne du mot *ἀὴρ*, il faut rappeler ce qu'il a dit précédemment de Ἥρα (47 a). « Peut-être que le législateur a caché le nom « de l'*air* dans celui de *Héra*, en mettant au commence-

« ment ce qui doit être à la fin; on peut s'en convaincre en « répétant plusieurs fois le nom de Héra;» ἴσως δὲ μετεωρολογῶν ὁ νομοθέτης τὸν ἀέρα Ἥραν ὠνόμασεν ἐπικρυπτόμενος θεὶς τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τελευτήν· γνοίης δ'ἄν, εἰ πολλάκις λέγοις τὸ τῆς Ἥρας ὄνομα. Nous voici donc bien avertis. Si *Héra* n'est autre chose que l'*air* personnifié, l'*air* devra se confondre avec Héra elle-même. Suivant son habitude le philosophe donne deux explications du mot ἀὴρ, l'une *simple*, l'autre *concrète*. *Ἀὴρ* suivant lui vient du verbe *αἴρω*, prendre, *enlever*, c'est la forme *simple*; ou de *ἀεὶ ῥεῖν*, *couler toujours*; c'est la forme *concrète*, ὁ δὲ δὴ ἀὴρ ἆρά γε, ὦ Ἑρμόγενες, ὅτι *αἴρει* τὰ ἀπὸ τῆς γῆς, *ἀὴρ* κέκληται; ἢ ὅτι *ἀεὶ ῥεῖ*; La première étymologie se tire du phénomène qu'offre l'action de l'air, quand il enlève les objets qui sont à terre, phénomène qui forme un contraste avec sa nature impalpable et invisible, et qui est plus frappant encore quand l'air devient un *tourbillon* ou même une *trombe*; la seconde exprime le *mouvement incessant* de l'air. Dans l'une, l'idée de *lien* domine; dans l'autre l'idée de *fluxion* jointe à celle d'*existence* et de *durée* (v. **32, 41, 42**). Mais la *dualité parallèle* qui résulte de la seconde étymologie ne suffit pas: le philosophe voit aussi dans *ἀὴρ* une *dualité génératrice* (**55**) *le vent provient de la fluxion de l'air*: ἢ ὅτι *πνεῦμα* ἐξ *αὐτοῦ* γίνεται *ῥέοντος*. Car les poëtes désignent les *vents* par le mot *ἀῆτες*: οἱ γὰρ ποιηταί που τὰ *πνεύματα ἀήτας* καλοῦσιν, c'est comme si l'on disait *ἀητόῤῥουν* pour *πνευματόῤῥουν*, ἴσως οὖν λέγει, ὥσπερ ἂν εἴποι *πνευματόῤῥουν*, *ἀητόῤῥουν*, ὅθεν δὴ βούλεται αὐτὸν οὕτως εἰπεῖν ὅτι ἐστίν ἀὴρ (1). toutes ces définitions conviennent bien à *Héra*. *Suspendue*

(1) Je ne comprends pas quel est le sujet de cette phrase. On doit y sous-entendre le législateur ὁ νομοθέτης. Remarquez qu'avec ἀητόῤῥους ont fait ἀὴρ, comme de Ἀτρεὺς on arrive à ἥρως.

en l'air par les liens de Jupiter (53) elle est au passif, ce qu'elle est à l'actif quand elle désigne le tourbillon de l'air. Elle partage l'*éternité* avec Jupiter (δι'ὃν ζῆν *ἀεί* 50) elle est *coulante* comme ses parents *Cronus et Rhéa* (41, 42) elle engendre non seulement les *vents*, mais la *parole* (*Arès Eros*) et le *feu* (*Héphaestus*) dont le rapport avec le *vent* est si étroit (ἄω, *souffler*, αὔω *crier*, *'allumer*).

Ainsi, en nous bornant au seul mot d'*ἀὴρ*, nous trouvons au moyen de nos précédentes observations à en rendre le compte le plus satisfaisant.

Mais ce n'est pas tout, avec *ἀήτας*, le philosophe a introduit un élément étranger, et cet élément est précisement celui qui distingue *ἀὴρ* de *αἰθήρ*. *Ἀητόῤῥουν* en effet semble plutôt la glose d'*αἰθὴρ* que d'*ἀήρ*; il est vrai qu'avec le radical *ἄω*, ou se rend suffisamment compte de l'origine concrète attribuée au mot *ἀὴρ*, et que d'ailleurs le philosophe donne une autre étymologie du mot *αἰθήρ*. Voici comment s'explique l'*éther*: comme il *circule toujours en coulant autour de l'air*, on a bien pu l'appeler ἀειθέηρ: τὸν δὲ αἰθέρα τῇδέ πῃ ὑπολαμβάνω· ὅτι *ἀεὶ θεῖ περὶ τὸν ἀέρα ῥέων*, *ἀειθέηρ*, δικαίως ἂν καλοῖτο. L'*éther* a de plus que l'*air*, la propriété d'être *enflammé* et voici la notion qui nous manquait tout à l'heure pour expliquer l'être que *Héra* ou l'*air* produit en circulant. Or cette notion est exprimée par la seconde partie du nom d'*Hép|haestus*, la première du nom de *Z*-εὺς, et la forme simple d'*Hestia*. Le philosophe marquait encore plus clairement l'identité d'*Héphaestus* avec l'*éther*, quand il le représentait comme le *connaisseur en lumière* (φάεος ἴστορα) on a vu précédemment l'attention de Socrate à faire prédominer dans Vulcain le *caractère céleste*, le moins saillant dans la mythologie où son caractère tellurique joue un rôle presque exclusif. Si donc *Héra* n'est que l'*air*, son fils *Éther*, cir-

cule sans cesse autour d'elle, et elle-même *circule* sans cesse autour de la *terre*, gardienne *du feu inférieur*. Mais ces localisations, examinées de plus près encore, ne se détruisent-elles pas les unes les autres?

Hestia, le feu tellurique sous la forme féminine, ne diffère point de Téthys.

Si *Héra* est la déesse de l'air, Ἥρα est le nom de la *terre*. La terre se nomme aussi *aïa*, qui est le nom du *souffle* et du *vent*, de la *parole* et de l'*incendie*.

Ce qu'il y a de plus *subtil* et de plus *dense*, de plus *fixe* et de plus *mobile*, de plus *humide* et de plus *sec* se trouve donc confondu, et ces propriétés s'annulent les unes par les autres, comme l'individualité des divinités qui les expriment.

Sous ce jour, la définition de la terre, en apparence simple et incomplète; va devenir le complément de ce qui a été dit précédemment à propos de l'air et de l'Ether. « On comprend mieux ce que *Γῆ* veut dire quand on em-« ploye la forme γαῖα; car γαῖα, c'est comme qui dirait « la *génératrice*, *γεννήτειρα*, suivant cette expression *γε-« γάασι* qu'Homère employe dans le sens de γεγεννεῖσθαι. » *Γῆ* δὲ μᾶλλον σημαίνει ὃ βούλεται, ἐάν τις γαῖαν ὀνομάσῃ· γαῖα γὰρ γεννήτειρα ἂν εἴη ὀρθῶς κεκλημένη, ὥς φησιν Ὅμηρος τὸ γὰρ *γεγάασι* γεγεννεῖσθαί λέγει . . . Quoi! la terre n'est donc que *génératrice*? Mais l'*air* ou Junon l'était tout à l'heure, puisqu'il produisait les vents en *coulant*. La génération de la terre est sans doute ici opposée à la génération mobile. Il est vrai, que dans la forme *γαῖα*, à laquelle le philosophe a donné la préférence nous avons d'une part *aïa*, qui est le nom même du *vent* ou du *souffe*, c'est à dire de ce qu'il y a de plus mobile au monde, et de l'autre la racine *ἄγω*, dont le sens n'est pas seulement de produire à la lumière, d'*engendrer*, mais en-

core de *lier* et d'*agiter*. D'où il suit que *ἄγω*, comme nous l'avons déjà vu, exprime simultanément les mêmes idées que *ἐρῶ*, que *θέω*, et que *ἄω*. Après avoir renouvelé cette observation reprenons les définitions que Platon a données d'*ἀὴρ*, d'*αἰθὴρ* et de *γαῖα*.

ἀ—ητό—ῥρουν
ἀεὶ—θ—ὴρ.
γενν—ή—τ—ειρα. plus les phrases explicatives,
αἴ|ρει—τὰ [ἀπὸ τῆς] γῆς.
ἀεὶ—θεῖ [περὶ τὸν] ἀ|έρα ῥέων|

et même la disposition de la phrase interrogative qui a ouvert cet article:

ὁ δὲ δὴ |ἀὴ|ρ ἄρά|γε.

C'est là encore, une foule de hasards extraordinaires, qui pour nous ne demandent plus de nouvelles explications.

Je ne veux pas terminer cet article sans avoir montré comment les fables et les superstitions s'expliquent par la connaissance des subtilités de l'École sacrée.

Ixion (ἰξὸς, la *glu*, *ἰσχὺς*, la force) fils de *Phlégyas* (φλέγω, *bruler*, cf. la fosse de feu dans laquelle il fait tomber son beau-père *Deïonéus*) époux de *Dia*, père de *Périthoïus* (fils aussi de Ζεὺς et de Δία), admis dans la familiarité des Dieux devient amoureux de *Junon*. Jupiter pour l'en punir forme une *nuée* semblable à cette déesse sur laquelle Ixion assouvit sa passion. Après cela, il est précipité dans les enfers, où, attaché par les quatre membres à une roue qui tourne sans cesse, il repète sans cesse aussi cette sentence morale, qu'il faut rendre *bienfait pour bienfait*, que Pindare exprime ainsi:

Τὸν εὐεργέταν ἀγαναῖς ἀμοιβαῖς ἐποιχομένοις τίνασθαι.

Cependant son union a été féconde, et il en est sorti les Centaures, qui se mêlant à leur tour aux cavales de la *Magnésie* (cf. les cavales fécondées par le vent) produisent les *Hippocentaures*, moitié hommes et moitié chevaux.

Pausanias (VIII. 38) raconte qu'il existe sur le mont Lycée une source appelée *Agno*; lorsque la sécheresse dure trop long temps dans le pays et qu'on est menacé de voir périr les fruits et les semences, le prêtre de Jupiter Lycæus plonge une branche de chêne à la surface de cette source, et presque aussitôt il s'y forme une vapeur en manière de brouillard qui devient ensuite une nuée, et à laquelle viennent se joindre tous les autres nuages: d'où résulte bientôt une pluie abondande qui se répand sur l'Arcadie. Je ne crains pas de dire que la fausse Junon poursuivie par Ixion, et la nuée qui se forme au dessus de la fontaine Agno ne sont l'une et l'autre, autre chose que *Junon* elle-même, dans son union avec *Jupiter* son tout puissant époux, couple déjà clairement désigné par les parents d'Ixion, *Phlégyas* (nom qui convient au Dieu armé de la foudre) est *Ἀία*, la forme féminine de *Ἀιός*. Car ces généalogies fictives (22—24) ne sont que des reproductions et comme des litanies de propositions identiques. L'idée d'un Dieu circulaire, et tournant sans cesse sur lui-même n'a rien que d'auguste et de sacré. Ixion le représente très clairement par son supplice ; quant à l'objet de sa passion, cette *Héra* dont Platon a rappelé le rapport avec l'*air* (47) n'offre-t-elle pas dans le symbole aérien de la nuée la réunion si frappante pour l'imagination des hommes primitifs de ce qu'il y a de plus subtil, de plus pénétrable, avec l'idée d'aggrégation et de condensation? Les *Centaures* qui naissent de cette union d'Ixion et de Junon-nuée doivent être remarqués en ce sens (c'est ce qu'on voit clairement dans la manière merveilleuse dont

le prêtre de Jupiter *Lycaeus* produisait la pluie en mettant en contact avec l'eau dont les nuages sont formés la branche de l'arbre consacré à Jupiter, laquelle y produisait l'effet d'une espèce de *présure*), que l'homme y apparait comme engagé par la partie inférieure de son corps dans une espèce de gaîne semblable à celle d'un Hermès, et cependant il y est pourvu d'une merveilleuse rapidité. Observez encore que dans les pays méditerranéens comme l'Arcadie le *Dieu-cheval* remplace le *Dieu-poisson*, d'où il suit que le *Neptune Hippius* et la *Déméter Melaena* peuvent se comparer au *Dagon* et à la *Dircéto*, importés par les Phéniciens dans la Grèce, sans parler du caractère qu'offrent les chevaux indépendamment de l'homme, lorsque domptés par le frein, ils présentent la réunion du *lien* et de la *rapidité*.

De ces éclaircissements auxquels concourent et les récits mythologiques et l'observation superstitieuse des phénomènes naturels, disparait toute idée morale, par conséquent toute distinction entre la récompense et la punition d'où résulte cette conclusion féconde, que les *supplices qu'on raconte des grands coupables dans l'enfer, ne sont qu'une manière mystérieuse d'exprimer les propriétés divines qui autrement ne se présenteraient que sous un aspect disgracieux et peu approprié à la majesté des puissances qui gouvernent le monde.* Pindare se prête sciemment à cette illusion : il rejette, comme les autres, la leçon morale dans la doctrine exotérique ; mais les initiés trouvent leur compte dans l'accumulation d'expressions dont nous connaissons désormais la valeur :

εὐεργέταν	εὐ	εἴργω	*le bien lié.*
ἀγαναῖς	ἄγω	ἐν	celui qui est ramené en dedans, cf. le nom de la fontaine *Agno*.

ἀμοιβαῖς	ἅμα	ὀπάζω,	celui qui suit, qui adhère tout autour.
ἐποιχομένους	ἐπὶ	ἔχω	celui qui s'attache ou qu'on serre fortement.

Quant à τίνασθαι c'est le nom même de Jupiter.

Ces accumulations de noms divins répondent à un usage de l'Orient: c'est ainsi que les rois y réunissaient souvent dans leurs noms propres, les principaux attributs de la divinité.—Ainsi le nom de *Tiglatphalasar*, l'un des derniers rois d'Assyrie, se décompose en trois mots dont la valeur radicale à de quoi frapper les lecteurs de cette étude.

תִּגְלַתְפַּלְאֶסָּר *Tiglatpheleser*

Le premier mot *Tiglat* de la racine גָּלַל *volvit*, il a le signe du feminin et doit se rapporter à une déesse.

Le second *phal* de la racine פָּלַח *secuit*.

Le troisième *asar* de la racine אָסַר, *ligavit*.

De même pour le nom de *Sardanapale*.

אָסַר, *ligavit*, דּוּן, *dominatus* est, פָּלַח, *secuit* etc.

59. Je ne m'étendrai pas long temps sur les réflexions qu'inspire à Socrate le nom des *saisons*, Ὧραι. Il se contente de les rapporter à la racine ὅρος, *limite*, parceque, dit-il, ce sont-elles qui délimitent, διὰ τὸ ὁρίζειν, l'hiver et l'été, les températures, πνεύματα, et les productions de de la terre, τοὺς καρποὺς τοὺς ἐκ τῆς γῆς. Évidemment le philosophe n'a pas voulu entrer dans le vaste domaine que l'étude des *Heures*, considérées non seulement comme les déesses des saisons, mais comme la forme multiple de la *fortune* lui aurait si facilement ouvert. Il s'est contenté d'une seule considération, parcequ'elle était nouvelle. La *pierre* ou le *tumulus* qui s'élève, ὅρος, est aussi la borne, ὅρος, qui sépare les territoires: de même la Fortune qui prend soin de tout ce qui arrive, ὥρα est la dispensatrice de tous les dons, ὁρίζει. La *station* et la *division*, sont donc

deux qualités, l'une passive, t'autre active d'une même substance. Or c'est la *division*, qui produit la *multiplicité*, et de plus la *variété* n'est qu'une *multiplicité* illusoire (αἴολος, ὅλος), produite par la diversité des aspects d'un seul et même objet. C'est là le rôle que remplissent les *heures* en tant que saisons, puisqu'elles montrent tour à tour, et à des temps marqués les aspects d'un objet périodique et identique à lui-même; elles formeut comme le cercle extérieur et diversifié d'une roue dont l'année elle-même est l'axe invariable. Aussi Socrate, après le nom des heures, examine-t-il immédiatement les noms ordinaires de l'*année* chez les Grecs, ἐνιαυτὸς et ἔτος.

59, 60. Avant d'aborder l'étymologie que Socrate donne de ces deux mots (étymologie tellement bizarre que le philosophe est le premier à s'en moquer; ἀλλὰ δῆτα, Σώκρατες, πολὺ ἐπιδίδως—πόῤῥω ἤδη, οἶμαι, φαίνομαι σοφίας ἐλαύνειν—*mais, Socrate, tu fais bien des progrès—et en effet il me semble que mon habileté s'accroît à chaque instant*) Recourons à la vieille langue pour y rechercher un mot qui s'était conservé dans l'usage habituel, sans que ceux qui l'employaient, pussent en déterminer l'origine. On sait que les Grecs, lorsqu'ils marquaient une date, avaient l'habitude de désigner l'année courants par le mot de *Λυκάβαντος*, et les grammairiens nous disent à ce sujet que *Λυκάβας*, était un vieux nom de l'année. L'interprétation de ce nom que personne n'a cherché jusqu'ici à la source de la religion me semble aussi positive que curieuse. Qu'on lise dans la *Nouvelle Galerie Mythologique*, l'article de *Jupiter Lycaeus*, on n'hésitera pas à admettre que Λύκος et λευκὸς ne sont qu'un seul et même mot, d'où résulte pour Λυκάβας, la solution suivante: λευκὸς ἄ-βας, *le blanc qui ne marche pas*, c'est à dire le Dieu que les Egyptiens representaient *immobile*, le corps engagé dans une gaîne

blanche et portant les attributs de la *stabilité*. Ce Dieu, Phthah, les Grecs l'ont assimilé à Vulcain, le forgeron boiteux, par conséquent l'idée du *feu*, inhérente à la couleur blanche (v. l'article précité) vient se joindre comme une troisième propriété aux deux premières qu'exprime le nom de *Λυκάβας*. Je conclus de là que les Grecs se représentaient l'année sous la figure d'un dieu immobile, autour duquel comme sur un axe, s'enroulait le cercle des saisons; Cet axe était le centre de la terre, siège du feu intérieur, duquel, dans la pensée des anciens, dérivait toute chaleur et toute lumière. Voyons maintenant si les autres manières de désigner l'année, s'accordent avec celle que je viens de démêler.

Pour les latins l'*année*, était un *cercle* (*annus*, d'ou le dimin. *annulus*, *année*). L'ἔτος des Grecs semble exprimer la même idée, surtout si l'on rattache le mot *ἴτυς*, qui exprime le *tour*, la *circonférence*, *le bord d'une chose ronde*, Pour ἐνιαυτὸς, on y distingue d'abord l'idée de quelque chose d'intérieur, (*ἐνί*); quand à αὐτὸς, de même que l'on tire ἀϋτὴ, *le bruit du combat*, du radical αὔω, crier de même il me semble permis de rapporter ἀϋτὸς, à l'autre signification du même radical *αὔω*, *sécher*, *bruler*: ainsi nous distinguons dans ἐνιαυτὸς, les deux propriétés signalées dans le Λυκάβας, le *feu*, auquel se rapporte la *blancheur* et l'immobilité dans l'intérieur d'une profonde retraite. Si l'on voulait trouver un nom intermédiaire entre celui de Λυκάβας et d'ἐνιαυτὸς, la mythologie nous fournirait celui de Αὐτόλυκός, l'ayeul d'Ulysse à qui Hermès avait enseigné l'art de *dérober et de tromper les hommes par de faux serments*.

ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο
κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε· θεὸς δὲ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν,
Ἑρμείας· (Od. XIX 39).

L'histoire de ce personnage, assez semblable au *Cacus* de l'Enéide, nous fournirait plus d'un trait convenable à un Dieu tellurique, tel que se présente à nos yeux la personnification de l'année.

Quoiqu'il en soit, Λυκάβας comme ἐνιαυτὸς et l'axe d'une roue dont *ἔτος* et *annus* sont la circonférence; au fond il y a identité entre l'*immobilité* de l'un, et le *mouvement* de l'autre, mais la distinction n'en est pas moins fondée sur la diversité des phénomènes, et c'est pourquoi l'on peut dire qu'ἔτος, active les idées exprimées par ἐνιαυτὸς, et que ces deux mots réunis forment la théorie complète et comme le système de l'année. Or Socrate, avec sa bizarrerie apparente, n'a pas tenu un autre langage; « ἐνιαυτὸς et ἔτος sont probablement la même chose; qu'est-ce « en effet que l'année, si ce n'est la puissance qui produit « successivement à la lumière tout ce qui pousse et tout ce « qui naît sur la terre, en passant pour ainsi dire la revue « sans sortir de son immobilité (καὶ αὐτὸ ἐν αὐτῷ ἐξετάζον). « J'ai déjà fait voir qu'on avait divisé en deux noms celui « de Jupiter, attribuant à l'un la forme Ζῆνα, et à l'autre « la forme Δία. De même ici, voulant dire que l'année « *examine*, ἐτάζει, *en elle-même*, ἐν ἑαυτῷ les productions « de la terre, on a tiré de cette phrase les deux mots ἔτος « et ἐνιαυτὸς ». La proposition complète est : ἐν αὐτῷ ἐτάζον, le commencement a fourni ἐνιαυτὸς, et la fin ἔτος, effectivement ἔτος, le *cercle*, est la conséquence de l'*axe* qui tourne sur lui-même, ἐνιαυτός.

L'ἐνιαυτὸς de Platon, celui qui dispense les productions de la terre a trop de rapport avec *Plutus* et *Pluton*, pour que nous ne donnions pas de préférence ce nom d'Ἐνιαυτὸς au personnage barbu et lauré, comme le Jupiter que les peintures de vases nous montrent, tenant une grande corne d'abondance et tantôt placé à côté d'Hercule sur la *cliné* d'un

festin bacchique, tantôt porté sur les épaules du même Héros. Ce dernier groupe fait souvenir du moment où Hercule soulagea Atlas du poids du ciel. Des monuments antiques (tels qu'un bas-relief du tombeau d'Igel) nous montrent Hercule parcourant au lieu et place du soleil les signes du zodiaque, et par conséquent les douze travaux s'identifient aux douze demeures visitées successivement par l'astre qui décrit le cercle de l'année. Mais en se plaçant soit avec Atlas, soit avec Ἐνιαυτὸς au centre de cette circonférence, Hercule se met plus intimement encore en relation avec la puissance qui fait mouvoir les phénomènes célestes, et c'est là le sens fondamental de la substitution d'Hercule à Atlas; Car ce héros est la divinité τὸ θεῖον considérée sous le rapport de la force.

Jusqu'ici Socrate, en examinant d'où proviennent les noms qui servent à désigner les phénomènes naturels n'est pas sorti du cercle de la religion; car ces phénomènes étaient tous considérés comme des formes de la divinité elle-même, et ils occupaient une place très importante dans le culte public; il en devait être ainsi d'un système fondé sur le pur naturalisme. Mais la religion des anciens, malgré l'absence d'une base morale, avait la prétention de gouverner la morale, et sans parler des qualités mêlées et contradictoires qu'on attribuait aux Dieux et sur lesquelles, (Platon l'a prouvé surabondamment) il était impossible de se former une règle uniforme et constante de conduite; il y avait aussi tout une ordre de divinités, Εἰρήνη, Εὐνομία, Δίκη etc. . . . qui se présentaient comme le type de toutes les vertus nécessaires aux individus, comme aux états. La question était donc de savoir, si ces personnifications morales se rattachaient directement et logiquement à la doctrine religieuse, si elles appartenaient à ses principes fondamentaux, ou si ce n'en était

qu'un vêtement trompeur dont les initiés étaient appelés à pénétrer l'illusion. Nous avons déjà pressenti toute la vérité sur ce point; et il n'y en a pas qui tienne plus au cœur de Socrate, et par lequel il vueille avec plus de passion démontrer l'inanité et l'indignité de la doctrine enseignée dans les mystères. Mais ne l'oublions pas, cette entreprise est son crime, et ce ne sera certes pas de front que le philosophe abordera une démonstration qu'il a jusqu'ici préparée avec soin, tout en s'enveloppant d'autant de voiles que possible.

Nous le voyons en effet énoncer les propositions les plus extraordinaires, et quoique déjà nous ayions rencontré des témérités de toutes sortes, celles qui sont ici produites dépassent encore les précédentes. Il s'agit en apparence de déterminer l'origine d'un certain nombre de propositions abstraites, et qui se rapportent aux propriétés de l'âme et à ses fonctions. Ce sont, en général, les aspects divers sous lesquels on doit envisager la vertu, τὰ περὶ τὴν ἀρετὴν, c'est à dire la *prudence*, l'*intelligence*, la *justice* et autres qualités semblables, οἷον φρόνησίς τε καὶ σύνεσις καὶ δικαιοσύνη καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα πάντα. Le détail qui suit ne répond pas tout à fait à cette énumération; Socrate en effet passe, successivement en revue, φρόνησις, γνώμη, νόησις, σωφροσύνη, ἐπιστήμη, ξύνεσις, σοφία ἀγαθὸν, et il n'hésite qu'à propos de δικαιοσύνη qui lui parait offrir plus de difficultés. Le jugement général qu'il porte sur tous ces mots, c'est qu'ils témoignent de l'opinion dans laquelle auraient été leurs auteurs, que l'*ensemble des choses était soumis à un mouvement, à un flux et à une génération perpétuels*, ὡς φερομένοις τε καὶ ῥέουσι καὶ γιγνομένος τοῖς πράγμασι (61. v. 41, 42, 59) et, en effet suivant lui,

φρόνησις vient de φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις ou de φορᾶς ὄνησις, en tout cas, il est question de φορά.

γνώμη, c'est γονῆς νώμησις, l'*étude de la génération*; car νωμάω a le même sens que σκοπεῖν.

62. νόησις, c'est νέου ἕσις, *le désir de la nouveauté*, car dit-il, des choses qui se renouvellent sans cesse doivent paraître toujours nouvelles, ἕσις indique le mouvement de l'âme qui veut s'y attacher, et d'ailleurs on disait sans doute autrefois νεόεσις, avec deux ε au lieu d'un η pour νόησις.

σωφροσύνη, c'est ce qui conserve, σώζει, la φρόνησις: le philosophe, si attentif d'ordinaire à justifier les moindres modifications n'indique pas même ici la métathèse du σ entre φροσύνη et φρόνησις.

ἐπιστήμη, c'est la *fidélité*, πιστήμη et c'est même ainsi qu'on devrait écrire en retranchant le ε initial, car qu'est-ce autre chose, si ce n'est « le soin « que prend toute âme distinguée de suivre « le mouvement des choses, sans jamais s'en « séparer, et même sans prévenir ce mou- « vement », φερομένοις τοῖς πράγμασιν ἑπομένης τῆς ψυχῆς τῆς ἀξίας λόγου, καὶ οὔτε ἀπολειπομένης οὔτε προθεούσης?

σύνεσις, pourrait bien être la même chose que συλλογισμὸς (*quasi* σύνδεσις), le rapprochement en un seul faisceau de plusieurs propositions: mais non, car συνιέναι doit être exactement la même chose que ἐπίστασθαι. En effet σὺνιέναι indique que l'âme accompagne le mouvement des choses.

63. Quant à σοφία, ce mot veut dire φορᾶς ἐφάπτεσθαι; en prenant le mot poëtique ἐσύθη comme synonyme de l'idée de *mouvement rapide*, φορᾷ, d'où le nom d'un roi de Lacédémone, Σόος ou

Σοῦς, c'est à dire le *bon coureur*, comme si l'on avait dit: σόος ἐπαφή.

ἀγαθὸν enfin n'est autre chose que ἀγα-θοὸν, *ce qu'il y a de plus rapide*: car dans le mouvement général des choses, on en trouve nécessairement de plus rapides et de plus lentes les unes que les autres; et les plus promptes, sont celles qui méritent la préférence, ἀγαστόν.

Peut-on dire qu'il existe seulement un atôme de raison dans ces bizarres développements? Oui, si l'on considère seulement *trois* de ces *huit mots*; car il me semble difficile qu'on produise une étymologie plus vraisemblable du mot ἀγαθὸς, si on le considère comme la forme adjective de l'adverbe ἄγα, ἄγαν, qui exprime un avantage, une supériorité quelconque, et dans ce cas, il est difficile de contester le rapport d'ἀγαθὸς avec ἀγαστὸς, forme superlative qui dérive évidemment de l'adverbe augmentatif ἄγα, ou du verbe ἄγαμαι. Mais alors pourquoi la supériorité du mouvement, plutôt qu'une autre? On doit admettre aussi que συνιέναι offre une analogie de formation avec ἐπίστασθαι, non sans faire observer toutefois, ce que Platon a omis de faire (est-ce à dessein? nous le verrons plus tard) que si συνιέναι indique la communauté de *mouvement*, ἐπίστασται désigne la communauté de *station*.

Il est juste de remarquer aussi que Socrate n'a pas tout à fait tort quand il rapporte à des phénomènes matériels, les mots destinés à exprimer les propriétés de l'esprit; car c'est un principe qui ne souffre pas d'exception, que toutes les expressions de ce genre, dans toutes les langues, sont des métaphores à l'aide desquelles le langage s'efforce de peindre ce qui ne tombe pas sous les sens, et qui par conséquent n'est jamais directement imitable. Mais cela concédé, est-ce uniquement de l'observation des choses

matérielles que l'esprit a pu tirer l'appréciation des fonctions et des qualités immatérielles de l'âme? C'est donc en général ironiquement et en raisonnant *ad absurdo* que Socrate a pu proposer cette dérivation du spiritualisme, pour ainsi dire tout entier, d'une notion contestable tirée de l'observation des phénomènes physiques. Car comment supposer que Platon a ignoré que φρόνησις et σωφροσύνη (l'oubli apparent de noter la métathèse dans ce dernier mot montre qu'il savait à quoi s'en tenir) viennent de φρὴν, νόησις de νοῦς, γνώμη de γινώσκω et que σοφία ou σοφὸς, quelle que soit l'étymologie véritable de ce mot, n'a pas le moindre rapport, ni avec σοῦς, ni avec ἅπτω? A moins que dans ce dernier cas, il n'ait voulu rappeler l'étymologie non moins bizarre et toute semblable qu'il avait donnée du nom de Proserpine (Φερέπαφα — διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἐπαφὴν τοῦ φερομένου 47): et la qualité de parfait sophiste (τέλεος σοφιστής 46) qu'il avait attribuée à Hadès son époux, qualité qui appartient au plus rusé de tous les héros, Σίσυφος, dont le nom avec la modification apportée par le redoublement (42, 43) semble être le même que celui de σοφός. Et en effet Sisyphe, assez semblable à Autolycus, possède comme lui au suprême degré κλεπτοσύνην καὶ ὅρκον, et les pièges qu'il sait tendre, sont au fond les mêmes que les chaînes d'Hadès dont le philosophe a donné une interprétation euphémique (47). Voici donc encore une fois le supplicié de l'enfer assimilé au souverain même de l'enfer, à ce maître enchaîné du feu intérieur; et la vraie sagesse, σοφία, par rapport à l'homme, est de savoir pénétrer ce mystère. Mais nous sommes encore bien loin de l'idée morale, s'il est vrai que nous n'ayons pas quitté le terrain de l'intelligence et Socrate méprise cette sagesse, autrement dit cette habileté, qui foule aux pieds la conscience.

Il est bien possible, en effet, que σοφὸς, appartienne à

la même racine que σπάω, et que ce mot désigne celui qui sait attirer à soi par ses ruses et son habileté. Φρὴν d'où dérivent φρόνησις et σωφροσύνη n'est à proprement parler que l'enveloppe du cœur ; on l'applique métaphoriquement au sens intérieur. Γνώμη, γνῶσις, de même que σύνεσις, συλλογισμὸς, et même λόγος, ἐπιστήμη, n'est pas autre chose que l'opération par laquelle on rassemble les notions éparses, pour les comparer et en tirer un jugement ; et νοῦς quoique avec une moindre évidence, a dû originairement exprimer la même idée. Que conclure de tout ceci, si ce n'est que, ces bases admises (et Socrate ne se croit pas le droit de les contester) et en supposant qu'il y ait dans les mots une certaine propriété des choses qu'elles expriment, il ne s'en suit pas qu'au moment de leur formation, on ait du avoir une idée complète de tout ce qu'ils pourraient rendre par la suite? Ce νοῦς, cette ἐπιστήμη, ce φρὴν, cette σύνεσις, cette σοφία, primitifs n'exprimaient que des rapports de l'intelligence avec les choses matérielles ; quand l'esprit s'est élevé à des vérités plus hautes et plus morales, il a élevé avec lui la signification des mots dont il a continué de faire usage ; preuve démonstrative que, même en admettant la vertu fondamentale des mots, il faut accorder quelque chose et même beaucoup à la convention, pour expliquer les acceptions que ces mots ont successivement reçues (4).

Que dis-je? non seulemement les acceptions des mots primitifs n'ont pas dû être complètes, mais encore il a dû se glisser des erreurs dans l'esprit de ceux qui ont formé les noms. Pourquoi donc les environner eux et leurs ouvrages d'une vénération superstitieuse? C'est là ce que Socrate avait eu soin de dire par matière de précaution, avant de s'engager dans cette série d'étymologies dont nous venons de réduire la bizarrerie à ses termes vé-

ritables. « Ai-je tort d'imaginer, avait-il dit, que les hom-
« mes des premiers âges, οἱ πάνυ παλαιοὶ ἄνθρωποι, n'étaient
« guère plus sûrs de leur jugement que la plupart des
« philosophes de notre époque. En effet, à force de se
« tourner dans tous les sens, pour observer la nature des
« choses, ils auront fini par prendre le vertige et transpor-
« tant désormais le tourbillon intérieur de leur esprit à
« l'objet même de leurs observations ils se seront imaginé
« que tout tournait dans le monde, que rien n'y était sta-
« ble ni solide, tandis que c'était leur propre tête qui
« tournait. » Et c'est ce que prouvent tous les mots destinés à exprimer l'observation des phénomènes naturels et les conséquences qu'on en tire.

Quelqu'un qui ne se serait pas laissé étourdir comme Hermogène par l'argumentation captieuse que Platon prête à Socrate, aurait pu lui répondre: Mais de votre propre aveu, l'étymologie que vous proposez prouve que les anciens ne se sont pas attachés si exclusivement à l'idée du mouvement perpétuel, et que celle de la *station* n'a pas tenu une moindre place dans lenr esprit. Rattachez, si vous le voulez, σύνεσις à l'idée du cours incessant des choses; mais ἀγαθὸν est au moins neutre pour la signification, et quant aux autres mots, ἐπιστήμη, φρόνησις ou plutôt φρὴν, γνώμη ou plutôt γινώσκω, νόησις ou plutôt νοῦς, et σοφία, dans son rapport que vous ne pouvez nier, puisque vous l'indiquez vous-même dans un autre endroit, avec σπάω, me représentent bien plus l'idée de l'*adhésion*, du *lien*, par conséquent de la *station*, que celle du mouvement libre des choses. Dites donc que, dans la pensée des hommes primitifs, les objets soumis à leur observation se sont présentés à eux avec les deux propriétés contradictoires de l'immobilité et de la nécessité d'une part, du mouvement et de la liberté de l'autre, et que dans les qualifications des

choses, ils ont constamment et presque toujours en même temps indiqué ces deux propriétés principales dans les dénominations qu'ils ont inventées; et je serai disposé à accepter cette manière de voir, seulement, je ne conviendrai pas plus que vous, qu'il puisse résulter de cette observations, si fondée qu'elle soit, une véritable science, c'est à dire une connaissance réelle et complète de la nature, par conséquent quelque chose de divin, et à quoi l'homme doive s'abandonner exclusivement.

Ces objections apparentes ne sont à mes yeux que le rétablissement du vrai raisonnemunt de Socrate, de celui qu'il aurait développé, s'il avait pu s'exprimer librement, et si la crainte de blesser la puissance religieuse et politique qui finit par lui donner la mort, ne l'avait jeté, en quelque sorte, dans un labyrinthe de fausses attaques, sous lesquelles s'est dérobée jusqu'ici la véritable intention du philosophe.

63—65. Voici en effet un mot qui va mettre l'école sacrée, ce qu'on appelle au *pied du mur*, c'est le nom même de la justice Δίκη. Quoiqu'on fasse, ce nom réveille une idée morale; c'est la protection du faible, c'est le recours des opprimés, c'est le cri de la conscience. On demandera d'abord si l'idée que nous nous faisons de la justice est dans le mot même qui l'exprime; non, sans doute; car Δίκη est évidemment en rapport direct avec le verbe δίκω qui veut dire *abattre* et *frapper*, et c'est en effet ainsi que la représentent les poëtes, le glaive vengeur à la main. Mais ce glaive est aiguisé par la Fortune (Αἶσα Æsch. Choph. 647), et si la conscience ne complétait pas la pensée primitive, la *justice* pourrait bien se confondre avec la *fortune* elle-même. Ainsi donc, en supposant même qu'on eut bien expliqué le nom de Δίκη, Socrate aurait le droit de demander qu'est-ce que la justice? Et si l'école sacrée lui répondait que la justice

n'est pas différente de la *cause*, faudra-t-il qu'il s'en tienne à l'adoration d'une cause aveugle, et qui ne répond pas à ce besoin de l'attribution selon les œuvres, qui est si profondément gravé dans le cœur de l'homme? On va voir qu'en nous exprimant ainsi, nous n'avons fait que restituer encore une fois la pensée du philosophe.

Pour comprendre le détour que Socrate a dû prendre afin d'attaquer tellement à fond la puissance religieuse qui dominait dans sa patrie, rappelons-nous que chez les poëtes, *Dicé* est la fille et même la parèdre de Jupiter; disons pour traduire leur pensée que la *justice* est la personification de la volonté de Jupiter qui gouverne les hommes. Il n'y a donc rien de surprenant à ce qu'on cherche à établir un rapport entre le nom de cette déesse et celui de son père. Dans la préoccupation qu'on suppose aux hommes primitifs auteurs des mots, celle du mouvement perpétuel des choses, ce rapport s'offre assez naturellement, surtout si on se rappelle l'étymologie déjà proposée pour le nom de Jupiter (Δι'ὃν ζῇν ἀεὶ 30). En admettant que tout en effet soit transporté par un mouvement perpétuel, il faut bien reconnaître que ce mouvement n'est pas égal pour tous les êtres indistinctement (ἐπειδὴ γὰρ πορεύεται τὰ ὄντα, ἔνι μὲν ἄρ' αὐτοῖς τάχος, ἔνι δὲ βραδύτης 63) or, ce qu'il y a, par comparaison de plus rapide, ce qui pénètre et traverse toutes les autres substances de manière à leur donner l'apparence de l'immobilité, τάχιστον, ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἐστῶσι τοῖς ἄλλοις, est aussi ce qui produit la génération universelle, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι: c'est de là que résulte l'identité de la *justice* et de la *cause*, τοῦτ' ἐστὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἴτιον. Car la *Cause* c'est ce par quoi tout arrive, δι' ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶ τὸ αἴτιον. La justice n'est donc pas autre chose que le principe de la pénétration universelle, πάντα

διαϊὸν, d'autant plus, pouvons-nous ajouter, que κίω ou ἥκω exprime aussi bien que ἰέναι l'idée du mouvement, et que par conséquent ce n'est pas seulement pour éviter l'hiatus εὐστομίας ἕνεκα, qu'on a introduit le κ dans le nom de Δίκη, ou le mot de Δίκαιον, (τὴν τοῦ κάππα δύναμιν προσλαβόν) ce sont là des points sur lesquels tout le monde est d'accord (ἔοικε μέχρι μέν του ὁμολογεῖσθαι διὰ πολλῶν) y compris même l'identité des idées de *cause* et de *justice*, avec cette différence néanmoins que cette dernière notion n'a été fournie à Socrate qu'en secret, διαπέπυσμαι ἐν ἀπορρήτοις, et comme pour répondre à son insatiable curiosité sur ce sujet, ἅτε λιπαρὴς ὢν περὶ αὐτοῦ. Mais comme cette curiosité n'était pas encore satisfaite, et qu'il demandait, même après cette réponse, mais qu'est-ce donc que le *juste*? on s'est fâché; il a semblé qu'on trouvait qu'il tombait dans l'indiscrétion et qu'il franchissait les bornes de la convenance, δοκῶ τε ἤδη μακρότερα τοῦ προσήκοντος ἐρωτᾷν καὶ ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα ἄλλεσθαι. On lui déclare enfin qu'il a appris tout ce qu'il devait savoir, ἱκανῶς γάρ μέ φασι πεπύσθαι καὶ ἀκηκοέναι. Il est vrai qu'il se touve encore à partir de ce moment, des gens assez complaisants pour essayer de satisfaire ce grand questionneur, βουλόμενος ἀποπιμπλάναι με, mais ces solutions n'ont plus d'autorité, et ce sont plutôt des défaites au moyen desquelles on prétend se délivrer d'un importun, ou bien on y reconnait les diverses hypothèses qui couraient dans la liberté des écoles en dehors de l'école sacrée. En tout cas, personne ne s'entend plus, et il y a autant d'avis que de paroles, ἐπιχειροῦσι . . . ἄλλος ἄλλα ἤδη λέγειν, καὶ οὐκέτι συμφωνοῦσιν. L'un dit à Socrate que cette cause universelle identique à la justice, c'est le *soleil* : car c'est lui seul qui en pénétrant à travers toutes choses et en échauffant tous les êtres est le régulateur universel, τοῦτον γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα

ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα. Socrate va porter cetle réponse à un autre, mais celui-ci se moque de lui, et lui demande s'il pense que la *justice* disparait du milieu des hommes, quand le soleil est couché, καταγελᾷ μου οὗτος ὁ ἀκούσας καὶ ἐρωτᾷ εἰ οὐδὲν δίκαιον οἶμαι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἐπειδὰν ὁ ἥλιος δύει. Un autre lui répond que le *juste*, ce n'est pas le *soleil*, mais le *feu*; un troisième distingue entre le *feu*, et la *chaleur* qui réside dans le feu. Enfin un quatrième s'élevant encore plus haut, assimile le *juste* à l'*intelligence*. cette intelligence souveraine du monde, qui ne se mêle à rien, qui pénètre tout, et qui produit l'ordre universel: νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδὲν μεμιγμένον πάντα φασὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα. Cette dernière opinion Socrate ne le dissimule pas est celle de son maître Anaxagore, ὃ λέγει Ἀναξαγόρας (38), quelle plus belle occasion pourrait-elle se présenter à lui pour exprimer sa reconnaissance, en montrant toutefois que la conception de cette âme encore toute matérielle du monde, tout en dépassant de beaucoup les hypothèses des philosophes antérieurs, surtout de ceux de l'école Ionique, n'est pourtant qu'une acheminement à l'idée pure et abstraite de l'intelligence divine? Cependant, au moment où il semble que cette déclaration doit sortir de ses lèvres, Socrate s'arrête: il va même jusqu'à dire qu'il est plus embarrassé qu'avant d'avoir commencé sa recherche: πολὺ ἐν πλείονι ἀπορίᾳ εἰμὶ ἢ πρὶν ἐπιχειρῆσαι μανθάνειν περὶ τοῦ δικαίου ὅ,τί ποτ' ἔστιν. Revenant sur ses pas et comme renonçant à sa vaine curiosité, il s'en tient à ce qui a été dit, sur l'origine du nom de la justice, ἀλλ' οὖν οὗ περ ἕνεκα ἐσκοποῦμεν, τόγε ὄνομα τοῦτο φαίνεται αὐτῷ διὰ ταῦτα κεῖσθαι.

Mais Hermogène, quoiqu'ordinairement si peu pénétrant, ne se méprend pas tout à fait cette fois à l'ironie de So-

crate, il a trop entendu dans d'autres circonstances Socrate discourir autrement sur la justice, pour ne pas reconnaître qu'il feint sur ce sujet une ignorance bien éloignée de sa disposition ordinaire: « Il me semble, lui dit-il, que ce « n'est pas là ton propre langage et que tu ne fais que ré- « péter les propos d'autrui: » φαίνει μοι, ὦ Σώκρατες, ταῦτα μὲν ἀκηκοέναι του καὶ οὐκ αὐτοσχεδιάζειν. — « Prétends-tu cela « de tout ce que j'ai dit, répond Socrate — Non, sans doute — « Eh bien, écoute moi encore; peut-être te ferai-je illusion « sur le reste, en te persuadant que c'est bien ma pensée « que j'explique: » — τί δὲ ἄλλα; — οὐ πάνυ. — ἄκουε δή· ἴσως γὰρ ἄν σε καὶ τὰ ἐπίλοιπα ἐξαπατήσαιμι ὡς οὐκ ἀκηκοὼς λέγω. Ainsi, du propre aveu de Socrate, le philosophe a légèrement interverti l'ordre de son discours. Avant d'avoir achevé l'exposition des opinions d'autrui, il a anticipé sur l'examen et la réfutation. On doit même déjà reconnaître quelque chose de personnel à Socrate dans cette opinion attribuée à Anaxagore; opinion à laquelle il y aurait bien peu de chose à ajouter pour en faire une proposition purement spiritualiste et vraiment digne de Socrate; car celui-ci n'est allé et n'a pu aller aussi loin que nous. On ne remarque chez lui aucune intention de renverser la religion établie, et c'est en ce sens surtout que son apologie est sincère, même chez Platon. Il veut seulement qu'on ne retienne, en l'honneur de la divinité que les idées, les formes et les rites compatibles avec la pensée d'un Dieu bon, juste et rémunérateur, et l'idée de l'âme du monde qui parmi les conceptions des religions idolatriques repondait le mieux à cette aspiration de la conscience, était déposée, quoique avec un mélange impur, dans les sanctuaires de l'Orient bien avant que Pythagore et les autres philosophes à tendances spiritualistes allassent l'y chercher pour la rapporter dans la Grèce. Cette idée, prise dans la

généralité du panthéisme, était compatible avec la doctrine des mystères, et c'est pourquoi des initiés pouvaient, sans abjurer cette doctrine, professer l'opinion d'Anaxagore. Socrate seul ne souffrait pas l'alliage de ce dogme élevé avec les dogmes impurs qui en étaient l'infirmation: il grandissait l'idée divine en la bornant à ce qu'approuve la conscience, et sur le terrain qu'il avait choisi, il n'y avait pas de conciliation possible entre ses adversaires et lui.

Avant de quitter ce sujet, remarquons le soin que prend Platon de dissimuler le véritable ennemi qu'il combat; on dirait de ces gens, qui après une entreprise hazardeuse, reviennent en arrière pour effacer la trace de leurs pas. Profitant de la liberté de discussion que les écoles de philosophie avaient introduite en Grèce, il fait disparaitre ce que pourrait avoir de trop tranché la distinction entre les dogmes qu'on ne pouvait attaquer qu'au péril de la vie et les opinions qui se produisaient chaque jour sans aucun inconvénient pour leurs auteurs; il fait en sorte que le lecteur qui n'a pas la clef de ces questions, n'hésite pas à assigner la même position aux explications d'Anaxagore et à l'assertion de ceux qui présentaient la *justice* et la *cause* comme identiques; et en cela il fait beau jeu aux critiques modernes, qui faisant abstraction de tout ce qui chez les Grecs était dogme religieux, ne voyent jamais qu'un poëte ou qu'un philosophe derrière les documents qui devraient nous éclairer sur cette partie capitale de la constitution des sociétés anciennes.

65, 66. Tout à l'heure nous avions des étymologies; à présent le philosophe semble tomber dans la puérilité. Ainsi il jugera à propos de dire un mot de l'origine d'ἀδικία, après s'être occupé de celle de Δίκη. Il n'omettra pas de marquer qu'ἀνὴρ a du rapport avec ἀνδρία: la recherche que le mot γυνὴ rendrait nécessaire, s'arrêtera pour

lui à la ressemblance de sens et de mot avec γονή; il mettra en rapport θῆλυ avec θηλὴ et avec θάλλω, et le comble de son audace sera de décomposer le mot de θάλλω pour y trouver, avec le verbe ἅλλεσθαι, le préfixe θέω, destiné à exprimer la rapidité de la croissance. Aussi Socrate s'arrête-t-il pour dire que ce ne sont pas des conclusions aussi faciles à tirer qui l'intéressent. « Ne t'aperçois-tu pas, dit-il, « que je laisse là l'objet de ma recherche pour m'amuser à « des bagatelles ?» ἀλλ' οὐ γὰρ ἐπισκοπεῖς με ὥστε ἐκτὸς δρόμου φερόμενος λείου ἐπιλάβωμαι; Il oppose à ces frivoles remarques les difficultés qui semblent vraiment sérieuses et dont il n'a pas encore abordé l'examen, λοιπὰ δὲ ἡμῖν ἔτι συχνά ἐστι τῶν δοκούντων σπουδαίων εἶναι. Sans doute, par cette contre-marche, le philosophe a principalement l'intention de faire voir que malgré ce qu'on appellerait aujourd'hui ses *excentricités*, il n'ignore pas les vraies règles de la formation des mots, surtout celles qui sautent aux yeux, et que la plupart des critiques modernes lui réprochent d'avoir outrageusement méconnues. Mais ce n'est pas là tout son but. et quand on a pu voir le soin qu'il a pris jusqu'ici d'exposer indirectement, tantôt sous un prétexte, tantôt sous un autre, tous les éléments du système dont se composait la doctrine des mystères, il faut être attentif à ce qui peut compléter l'ensemble des idées qu'il a successivement touchées.

Je prends d'abord la plus naïve en apparence des observations du philosophe; il est clair que l'*injustice* c'est l'empêchement à ce qui pénètre partout: ἀδικία μὲν γὰρ δῆλον ὅτι ἐστὶν ὄντως ἐμπόδισμα τοῦ διαϊόντος; en d'autres termes, s'il est vrai que δίκαιον ne soit que διαϊὸν, avec l'épenthèse du κ (63), ἀδικία n'étant aussi, à cause de l'α privatif, que la négation de δίκαιον, il est clair que ce mot doit exprimer précisément le contraire de la justice. Com-

mënt se fait-il qu'un génie tel que Platon perde son temps à des démonstrations de cette force? Oui; mais ce que ne savent pas la plupart des lecteurs de Platon, c'est que dans la mythologie symbolique, Ἀδικία est un personnage aussi réel que Δίκη elle-même. Toutes deux étaient représentées sur le coffre de Cypsélus avec des particularités qu'il n'est pas inutile d'étudier ici. « Sur le second côté du coffre, dit Pausanias, dans la description qu'il donne de ce monument, on voit d'abord une femme qui tient deux enfants endormis; tous deux ont les jambes tordues, mais l'un est blanc et l'autre noir; les inscriptions, sans lesquelles toutefois il ne serait pas impossible de comprendre le sujet, désignent le premier comme étant le *Sommeil*, le second la *Mort*; la femme qui les porte est la *Nuit*, leur nourrice. Après cela paraît une femme remarquable par la beauté, qui en tient par la gorge une autre dont les traits sont hideux, et qui la frappe avec un bâton; l'une est *Dicé*, et l'autre *Adicia*; on remarque ensuite deux autres femmes occupées à piler dans des mortiers, ce qui indique sans doute qu'elles s'entendent aux drogues médicinales, φάρμακα; quant à leurs noms, ils manquent sur le monument, » (V. 18, 1.) Quoique jusqu'ici rien n'ait été tenté pour expliqner l'agencement et la distribution des sujets sur le coffre de Cypsélus, les trois groupes allégoriques placés avant les scènes mythologiques sur un des côtés du monument me semblent liés par des rapports réciproques et j'y vois, pour les dogmes antiques, un enseignement précieux. Ces enfants à jambes torses, διεστραμμένους τοὺς πόδας, nous sont parfaitement connus par l'Égypte et la Phénicie; ordinairement on les rencontre tout à fait semblables; mais ici la différence de leurs couleurs indique une préférence du premier sur le second; cependant la nuit les tient embrassés dans une égalité parfaite, et les noms d'Ὕπνος et

θάνατος qui leur sont attribués (le blanc doit être le sommeil malgré l'interversion qu'on remarque dans le texte de Pausanias, θάνατόν τε εἶναι σφᾶς καὶ ὕπνον, à moins qu'il n'en soit ici comme dans Virgile, où, entre les portes du *sommeil*, celle d'ivoire envoye le songes trompeurs Æ. VI. 896) montrent que ces figures d'enfants, personnifications des principes primordiaux, sont offertes ici à nos regards encore plongées dans la torpeur du chaos. Qu'ils s'éveillent, le blanc sera, au moins en apparence, le bon principe, l'Ormuzd de Zoroastre, et le noir représentera le mauvais principe ou d'Ahrimane. Par la multiplicité qui existe dans la mythologie grecque des groupes de frères amis ou ennemis, et souvent tous les deux ensemble, on ne peut douter que le dualisme dominant dans les religions de l'Asie n'ait pénétré en Grèce, et n'y ait tenu une place considérable parmi les dogmes de la religion. Mais les Grecs en admettant cette bifurcation du principe originaire, et l'antagonisme des deux puissances qui en étaient le résultat, ne l'ont exprimée guère moins souvent par un groupe de deux femmes que par une double personnification virile, et c'est pour marquer cette alternance que nous voyons ici succéder l'activité de *Dicé* et d'*Adicia* à l'engourdissement du *Sommeil* et de la *Mort*. L'une est belle et l'autre hideuse. Dicé étouffe et *frappe* son ennemie (v. 63); nous avons ici non seulement la distinction morale des deux principes, mais encore le triomphe non moins moral du bon snr le mauvais. Cependant à ce groupe succèdent deux autres femmes parfaitement semblables, occupées l'une et l'autre à piler quelque drogue, poison ou remède salutaire dans un mortier; après l'apparence de la distinction morale, nous voici retombés dans l'indifférence et la réalité du panthéisme; à une existence contrastée succède le broiement confus de tous les éléments de la vie, d'où doit surgir une

nouvelle existence, et n'est pas seulement quelque chose de semblable à la chaudière de Médée que nous avons ici sons les yeux, c'est le mélange que l'on présente à Déméter pour calmer sa faim dans le mythe d'Eleusis c'est cette purée de légumes de toute espèce qu'on offrait dans les fêtes d'Athènes, et dans lesquelles il faut reconnaître le symbole d'une régénération produite par la dissolution de toutes les existences antérieures. Les déesses qui président au renouvellement des êtres sont les *Heures*, au nombre de deux seulement suivant la vieille tradition attique, et c'est à ces divinités que me font penser les deux femmes anonymes du coffre de Cypsélus.

Platon n'a donc parlé d'*Adicia* que pour marquer la bifurcation et l'antagonisme des principes divins; c'est à la lueur de cette première indication qu'il faut tâcher de comprendre ce qu'il dit de la bravoure, ἀνδρία « ce mot, dit-il, éveille l'idée de combat » ἀνδρία δὲ σημαίνει ὡς ἐν μάχῃ ἐπονομαζομένης τῆς ἀνδρίας. Or si c'est le principe du flux qui domine dans le monde, le combat ne peut être produit que par la lutte de deux courants contraires, μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι, εἴ περ ῥεῖ, οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν. Retranchez le δ du mot ἀνδρία, vous aurez l'expression de l'antagonisme des deux courants ἀν—ρία. Pourquoi pas la substitution au δ du τ, lettre du même organe? On aurait ainsi ἀντι-ρία, ce qui serait plus d'accord avec les habitudes de la langue, et par conséquent plus clair; mais sans doute Platon tient à prouver que ἀνὰ qui exprime principalement le *retour* sur soi-même, sert aussi à rendre l'opposition, la contrariété. Cette action contradictoire ne se produit pas seulement en sens horizontal, comme lorsqu'il s'agit du choc de deux courants; on l'observe de même de haut en bas, comme de bas en haut, et dans ce dernier cas, ce n'est pas de la préposition ἀνὰ mais

de l'adverbe ἄνω dont on fait usage. C'est encore là un point dont Platon veut donner la preuve; car autrement après avoir retranché, avec une apparence de violence le δ du mot ἀνδρία, et après avoir ainsi produit cette supposition monstrueuse d'Ἀνρία, pourquoi ne se hâte-t-il pas de rassurer son lecteur, en lui faisant remarquer que dans le mot ἀνὴρ, (qui n'est que la forme concrète de l'idée qu'ἀνδρία exprime abstractivement, le δ n'existe pas, ce qui tend à prouver que ce n'est qu'un élément accessoire du radical? Mais ἀνδρία, telle que Platon l'a envisagée, n'exprimait que l'antagonisme de deux courants, et dans ἀνὴρ il y a une autre idée, celle de la *virilité*. La virilité est le principe actif de la génération, et la génération est le résultat d'une espèce de lutte contre le principe contraire. cette lutte s'opère par rapport à la terre et à l'homme, de bas en haut; on le voit dans la végétation, où les jeunes pousses semblent ouvrir violemment le sein de la terre pour s'élancer vers le ciel, et ces pousses du printemps (l'étude des antiquités Egyptiennes en donne surabondamment la preuve) sont une image directe du phénomène viril qui se produit dans la génération des êtres animés. Ces réflexions feront mieux comprendre l'intention du philosophe quand il dit qu'ἀνὴρ a du rapport avec ἀνδρία, et qu'ἀνὴρ ou la *virilité*, désigne un *coup de bas en haut*, ὁ ἀνὴρ ἐπὶ παραπλισίῳ τινὶ τούτῳ ἐστὶ τῇ ἄνω ῥοῇ. Il en est de même de τὸ ἄῤῥην, le principe mâle, ajoute-t-il: donc ἀνὴρ et ἄῤῥην ne sont que deux formes du même mot, avec le déplacement des consonnes qui entrent dans la composition; on dit aussi bien ῥοὴ ἄνω, que ἄνω ῥοή. Mais ce qui concerne la racine ῥέω a déjà été traité assez au long, à l'occasion du nom des *Héros*, 34, 35, et nous savons bien que le sens du *lien* et de la *station* n'est pas moins inhérent à cette racine que celui du *flux* et du mouvement: et dans la gé-

nération l'idée de la *compression*, par conséquent du *lien*, n'est pas moins essentielle que celle de l'*émission*, par conséquent du *mouvement* (50 a). Complétons donc, nous en avons le droit, la pensée du philosophe, en rapportant ἀνὴρ et ἄῤῥην, tout aussi bien à ἀνὰ—εἴρω, qu'à ἄνω ῥοὴ ; c'est ainsi que nous nous éclairerons de plus en plus sur le fond des idées à la surface desquelles Platon (nous savons bien pourquoi) court avec tant de caprice et d'inconséquence apparente.

Ce n'est pas tout ; le mot d'ἀνδρία éveille l'idée d'une louange et par conséquent d'une préférence. Ce n'est pas quelque chose d'indifférent que ce courant contraire qu'ἀνδρία représente, δῆλον οὖν ὅτι οὐ πάσᾳ ῥοῇ ἡ ἐναντία ῥοὴ ἀνδρία ἐστίν. Ce ne peut-être que l'opposition au courant qui combat la justice, ἀλλὰ τῇ παρὰ τὸ δίκαιον ἀποῤῥεούσῃ ; car autrement le courage ne serait pas un objet de louange, οὐ γὰρ ἂν ἐπῃνεῖτο ἡ ἀνδρία. Nous avons ici l'indication d'un de ces développements d'acceptions que nous avons étudiés à l'occasion de *Dicé* (63—65) d'abord le courage n'était qu'une résistance brute à une force contraire ; mais cette énergie s'est mise au service des vérités de conscience, et une approbation fondée sur la justice est devenue sa récompense. Mais avant même l'introduction de l'idée morale, il avait suffi de l'idée favorable qui s'attache au succès pour motiver cette préférene. Et en effet la *virilité* qui produit le *courage* se marque en blanc, indépendamment de la moralité des actions ; une génération féconde est identique à la *bonne fortune*, divinité suprême des anciens, et en conséquence Platon ne fait pas plus d'honneur qu'il ne faut à cette louange dont le courage viril est l'objet. On trouvera ailleurs dans ses ouvrages, le grand spectacle de la vertu sacrifiée à la fortune, et c'est ainsi que se prononcera avec évidence le combat de Socrate contre la superstition.

Pour le moment cette apparence favorable n'ira pas plus loin que la spéculation des phénomènes naturels, et les conséquences que la foi panthéistique en a tirées. Nous venons de voir le symbole du principe actif de la génération; celui du principe passif vient immédiatement après. Γυνὴ δὲ γονή μοι φαίνεται βούλεσθαι εἶναι. Je pense qu'il faut entendre ici le mot γονή, dans un sens concret, comme exprimant le siège même de la génération dans la femme. L'analyse du mot ἀνὴρ éveillait l'idée du *phallus*; on doit s'attendre à trouver immédiatement après une allusion au κτείς qui jouait un rôle capital dans la doctrine éleusinienne. Mais les symboles des deux sexes n'ont jamais plus d'importance que quand ils se montrent réunis dans un symbole commun, et c'est ainsi qu'il faut comprendre ce que le philosophe dit de la *mamelle*, θηλή, à propos de l'analogie de ce mot avec celui de θῆλυ, *féminin*. Il faut recourir à ce que nous avons dit dans le chapitre des muses (50 a) pour comprendre comment la mamelle dont le lait produit sur le nourrisson le même effet que l'irrigation sur les plantes, ὅτι τεθηλέναι ποιεῖ, ὥςπερ τὰ ἀρδόμενα, offre dans la femelle un rapport singulier avec les phénomènes de l'action virile dans la génération. De là, dans les systèmes religieux de l'antiquité la place distincte qu'occupe la *nourrice*, entre la mère et l'enfant, exempte de toute fonction génératrice, et pourtant contribuant à développer la vie dans un fruit que ses flancs n'ont pas porté. De là, après le rapprochement de θῆλυ et de θηλή, une analogie non moins évidente entre θηλή et θάλλω, analogie qui comprend tout l'ensemble des phénomènes de production, dans les végétaux comme dans le règne animal. De là la confusion de l'idée de croissance dans les plantes, et celle d'un développement rapide dans les êtres plus richement organisés, καὶ μὴν αὐτό γε θάλλειν τὴν αὔξήν μοι δοκεῖ ἀπεικάζειν τὴν τῶν νέων

ὅτι ταχεῖα καὶ ἐξαφνιδία γίγνεται. J'ai déjà parlé de la décomposition de θάλλω en θέω et ἅλλεσθαι, que Platon propose après cette remarque, et pour la valeur de ces deux radicaux, il me suffit de renvoyer à ce que j'ai dit du premier aux chapitres de *Jupiter* (29), de *Téthys* (43), d'*Hestia* (41), du second à celui de *Pallas* (52) et d'*Hélios* (56), et des deux ensemble à propos de *Latone* (50), occasion qui se serait retrouvée si le philosophe avait jugé à propos d'aborder l'examen du nom d'Ilythia.

66. Le mot τέχνη dont on voit assez étrangement arriver l'examen après celui de θηλὴ et de θάλλω, est amené à cette place par deux motifs que je vais m'efforcer de démêler. Je crois devoir constater d'abord un intérêt religieux, puis une raison grammaticale; occupons-nous du premier aspect de la question. De tous les dogmes fontamentaux dont, par l'étude des autres sources, j'ai pu constater l'existence, le plus important de ceux qui jusqu'ici n'ont pas tenu une place distincte dans les développements qui précèdent, est la croyance au *Démiurge*, ou à l'ouvrier divin, c'est à dire à celui qui avec plus au moins d'habileté et de perfection, a accompli l'œuvre de la création. A cette idée répondent le mot τέχνη, et peu après (68) le mot μηχανή. Il est à noter que, dans la religion de l'Attique en particulier, l'office de démiurge ne se bornait pas à un seul personnage divin. La déesse *Minerve* le partageait avec *Vulcain*. Son activité se manifestait par le surnom de ἐργάνη, qui à Mégalopolis se transformait en celui de Μηχανῖτις. On donnait aussi, dans cette dernière ville le surnom de Μηχανῖτις à Vénus, qui, dans la mythologie ordinaire, est particulièrement la compagne de Vulcain. Celui-ci est le Τεχνίτης par excellence, et même nous le trouvons très reconnaissable et associé encore à *Minerve* sous le nom de *Polytechnus* dans un curieux récit conservé

par Antoninus Liberalis. Τέχνη et μηχανή représentent donc, à mes yeux, dans l'énumération du philosophe, le groupe des démiurges attiques, *Héphaestus* et *Athéné*. Cette dernière déesse avait déjà reparu dans θηλή. Car, ainsi que je l'ai fait voir, la mamelle est un symbole qui participe des deux sexes, par conséquent androgyne, et les déesses qui se livrent à des occupations masculines, sont des images adoucies de l'être hermaphrodite. On se rappelle en même temps que Minerve a nourri de son lait, le jeune Erichthonius, fils de Vulcain et de la terre, mais qui devait sa naissance à la passion impétueuse du fils de Junon pour la fille de Jupiter, et comme *Ergané*, Minerve se trouve dans un rapport plus intime avec Vulcain.

Socrate donne d'ailleurs une étymologie bizarre de τέχνη. Selon lui, pour comprendre d'où vient ce mot, il faudrait retrancher le τ initial, et introduire un *o* d'abord entre le χ et le ν, puis entre le ν et le η: on aurait ainsi le mot ἐχονόη, dont le sens serait ἕξειν νοῦ la *possession de l'intelligence*. Quant à μηχανή, ce mot semble dit pour *achever un travail en y mettant du temps*: car μῆκος est synonyme de τὸ πολύ. Nous venons de voir que τέχνη convenait particulièrement à Vulcain, et que μηχανή se rapportait à Minerve. Maintenant les fils se croisent et les deux explications semblent donner τέχνη à Minerve et μηχανή à Vulcain. Ἐχονόη est en effet un nom qui convient surtout à Minerve, sans parler du singulier rapport que ce nom offre avec celui de *Théonoé* (v. 52), à Thurium la Minerve Attique combinée avec la *Sybaris* locale est essentiellement Ἐχενητς et le poisson *remora* est son symbole. A Athènes, et surtout depuis la victoire de Salamine elle est *Nausicaa*, celle qui brule ou qui brise (ἄγνυμι) les vaisseaux. Le fondement de ces deux transformations est la déesse marine Scylla qu'on voit sur le casque de la Minerve de Thurium.

Minerve, habitant le fond de la mer et y attirant les vaisseaux, revient ainsi à la forme d eTritonide, qu'elle avait apportée de la Lybie et de l'Orient. Si vous comparez d'ailleurs Ἐχενηΐς à *Nausicaa*, vous reconnaitrez sans peine qu'en déplacant les consonnes essentielles du premier de ces mots, on arrive à l'un des noms les plus augustes de la Minerve Attique, celui de *Nicé*; et le nom de *Nicé* s'explique très clairement par l'étymologie de son équivalent latin *victoria*, telle que la donne le grammairien Festus, *Victoria non a vincere, sed a vinciri.*

D'un autre côté, le philosophe ne me semble expliquer μηχανὴ, par μῆχος ἀνύων, que pour rappeler l'industrie caractéristique de Vulcain, celle qui consiste à étendre les métaux à l'aide du marteau, σφυρηλατεῖν. C'est ainsi que nous voyons, sur une coupe célèbre, le Dieu forgeron, de concert avec Minerve, travailler à former *Pandore*, figure dont l'artiste n'a pas voulu laisser la signification douteuse puisqu'il y a substitué le nom d'*Anésidora*, qui appartient à la *Terre* et à *Cérès*. Or la dernière des manifestations divines est certainement l'action du démiurge sur la formation définitive du monde matériel, et il est naturel que Platon ait terminé son exposition des dogmes religieux par une allusion au groupe attique qui répond à l'idée du Démiurge.

Mais en arrivant à ce terme, le Philosophe ne veut pas rester sous le coup du jugement sévère qu'on porterait de la plupart de ses étymologies, si on les prenait au pied de la lettre; déjà il a laissé voir à plusieurs reprises, notamment à l'occasion des mots d'origine étrangère (58, v. aussi 32) qu'il n'ignorait pas les lois fondamentales sur lesquelles repose la recherche de l'origine des mots. Ici, à propos de τέχνη, il pose d'autres principes dont on ne peut nier davantage la justesse et la portée. Après

l'observation que lui fait Hermogène, en dépit de son exemplaire docilité, sur l'étymologie forcée qu'il a donnée du mot de τέχνη, καὶ μάλα γε γλισχρῶς, ὦ Σώκρατες, celui-ci reprend pour la développer, une règle qu'il a déjà posée (36) à propos du mot ἄνθρωπος. « ne sais-tu pas, dit Socra-« te, que les noms primitifs ont été rendus méconnaissa-« bles par ceux qui voulaient leur donner meilleur air, et « qu'on les a retournés dans tous les sens soit à dessein « et pour adoucir la prononciation, soit même par le seul « effet du temps ». Οὐκ οἶσθ' ὅτι τὰ πρῶτα ὀνόματα τεθέντα κατακέχωσται ἤδη ὑπὸ τῶν βουλομένων τραγῳδεῖν αὐτὰ, περιτεθέντων γράμματα καὶ ἐξαιρούντων εὐστομίας ἕνεκα καὶ πανταχῇ στρεφόντων καὶ ὑπὸ καλλωπισμοῦ καὶ ὑπὸ χρόνου. « Prends le mot κάτοπτρον, le miroir, n'est-il pas évident « que le ρ n'y est qu'une addition parasite ? » ἐπεὶ καὶ ἐν τῷ κατόπτρῳ οὐ δοκεῖ σοι ἄτοπον εἶναι τὸ ἐμβεβλῆσθαι τὸ ῥῶ; « Et c'est ainsi qu'à force de vouloir embellir les mots, « sans tenir compte de l'analogie, on a fini par en venir à « des combinaisons où personne ne saurait plus rien recon-« naître : » ἀλλὰ τοιαῦτα, οἶμαι, ποιοῦσιν, οἱ τῆς μὲν ἀληθείας οὐδὲν φροντίζοντες, τὸ δὲ στόμα πλάττοντες ὥστε ἐπιβάλλοντες πολλὰ ἐπὶ τὰ πρῶτα ὀνόματα, τελευτῶντες ποιοῦσι μηδ' ἂν ἕνα ἄνθρωπον συνεῖναι ὅ τί ποτε βούλεται τὸ ὄνομα. Ainsi Platon reconnaît qu'il y a telle transformation des mots où la trace de l'étymologie s'est complétement perdue et certes, parmi ceux qu'il a précédemment étudiés, il en est, sans compter ceux qui à ses yeux pouvaient bien être des emprunts faits aux langues étrangères, un bon nombre, qu'il aurait mieux fait de ranger dans cette catégorie que de se livrer à leur occasion à des conjectures chimériques. Lui-même, il indique l'effet inévitable de cette déformation des mots sur le jugement des chercheurs d'étymologies qui ne seraient pas disposés à en tenir compte : « Si

« lorsqu'on veut savoir d'où vient un mot, on se permet « d'ajouter ou de retrancher des lettres au gré de son « imagination, il résultera de l'arbitraire de ce procédé une « facilité excessive, et en définitive on verra dans chaque « mot toutes les idées qui passeront par l'esprit. » Εἰ δ' αὖ τις ἐάσει καὶ ἐντιθέναι καὶ ἐξαιρεῖν ἅττ' ἂν βούληταί τις εἰς τὰ ὀνόματα, πολλὴ εὐπορία ἔσται, καὶ πᾶν ἂν πάντι τις ὄνομα πράγματι προσαρμόσειεν. Aussi Socrate recommande-t-il une sage critique et la plus grande réserve dans ce genre de recherches: τὸ μέτριον, οἶμαι, δεῖ φυλάττειν καὶ τὸ εἰκὸν σὲ τὸν σοφὸν ἐπιστάτην. N'est-il pas permis de croire que la plupart de ceux qu'a choqués si excessivement la tournure arbitraire des étymologies du Cratyle, se sont sentis rebutés par la lecture de ce dialogue et n'ont pas eu la patience d'arriver jusqu'à l'endroit où le philosophe leur aurait fournit lui-même les termes de sa condamnation. Sans cela, il aurait fallu convenir que Platon ne parlait pas toujours sérieusement, et la constatation d'un emploi aussi marqué de l'ironie Socratique, eut été un acheminement à l'intelligence du sujet. Pour nous il est clair que l'école dont Platon avait entrepris la réfutation prétendait faire entrer tous les mots de la langue sans distinction dans son système d'étymologie, et le philosophe a eu soin de se mettre derrière des autoritées étrangères, quand il s'est livré à ces témérités. A présent, pour son propre compte, il commence à faire justice des erreurs dont il avait paru un moment accepter la responsabilité; et c'est ainsi que nous allons voir successivement désormais s'opérer un travail de reconstruction, dans lequel on devra reconnaître la véritable et saine manière de voir d'un homme qui connaît à fond sa propre langue, et qui sait en juger la formation en philosophe.

Un mot cependant à propos des exemples choisis par

Platon pour continuer sa très juste observation. Personne ne contestera qu'il ait raison, quant à l'insertion tout à fait arbitraire de la *demi-voyelle* ρ, dans le mot κάτοπτρον. Mais est-ce un mot choisi au hazard, et qui s'est offert tout à coup à la mémoire de Platon? Je ne voudrais pas forcer les choses: aussi laissé-je le lecteur libre de s'en tenir à cette simple explication. Mais je disais tout à l'heure que la recherche de τέχνη et de μηχανὴ avait mis le sceau à l'explication des dogmes religieux, et il ne faut pas oublier que κάτοπτρον, comme le *Sphinx* qui suit, est placé entre l'explication du premier et du second de ces mots. Or le *miroir* est un symbole mystique par excellence en tant qu'il explique, par la reflexion de l'image, l'identité de l'*un* et du *multiple*. Quand Minerve se regarde dans la source de l'Ida, c'est à dire dans le miroir naturel des eaux, elle prend l'apparence d'une double Minerve, mais ce redoublement n'est que le phénomène de la répercussion d'un seul et même objet. Or, après avoir indiqué le redoublement à propos des Heures (59) le dualisme à l'occasion d'*Adicia* (65), il n'était pas hors de propos de donner le rapport de ces idées avec celle de l'unité divine, et c'est à quoi me semble avoir servi la mention du miroir.

L'inconséquence que je vais relever confirmera peut-être cette dernière conjecture. Le philosophe vient de parler de ces mots tellement modifiés par les changements qu'on leur a fait subir, qu'il est impossible désormais d'en deviner la provenance. C'est ainsi, ajoute-t-il que de φὶξ, φίγγος on a fait σφὶγξ, et beaucoup de mots ont été défigurés de la même manière, καὶ τὴν σφίγγα ἀντὶ φίγγὸς σφίγγα καλοῦσι, καὶ ἄλλα πολλά. En vérité, l'exemple pourrait être mieux choisi: car d'abord il n'y a qu'une legère différence entre φὶξ (forme béotienne du mot) et σφὶγξ, et de plus l'on serait tenté de croire que c'est plutôt φὶξ qui est venu

de σφίγξ par apocope: car on ne sait à quoi rattacher le premier mot, tandis que le second s'explique très bien par le verbe σφίγγω, *envelopper, serrer jusqu'à étouffer*, mis en rapport avec le mythe du sphinx qui proposait une énigme, et qui faisait périr ceux qui ne pouvaient pas la résoudre. Je ne puis m'empêcher de remarquer ici que le sphinx était un symbole bien convenable à placer à la fin de l'exposition d'un système entièrement énigmatique. Les divinités infernales sont des divinités captieuses par excellence (47, 48, 60, 63) et si l'on songe que le symbole du sphinx dévorant un thébain servait de support aux bras du trône de Jupiter à Olympie, et qu'il brillait au sommet du casque de la Minerve du Parthénon, on concevra plus clairement le rapport intime de ces grandes divinités du culte extérieur avec celles dont le séjour était placé dans le centre de la terre, en même temps qu'on reconnaîtra ce qu'a dû avoir de fondé le choix du sphinx comme emblême général de la doctrine mystique où les dieux inféreurs occupaient la première place.

60—70. Nous avons établi tout à l'heure que ce qui dans ce dialogue appartient à l'exposition du sujet était à peu près terminé, et que désormais le philosophe entrait dans la réfutation du système dont il venait de donner la substance. Mais de même que nulle part les éléments de la discussion propres à Socrate ou à ses adversaires ne sont nettement distingués, de même aussi l'artiste a passé l'ébauchoir sur la ligne de démarcation qui sépare les deux parties de l'ouvrage. En apparence Socrate n'a d'autre curiosité que celle de trouver l'étymologie plus ou moins vraisemblable des principaux mots de la langue; il convient même et il semble regretter d'en avoir omis un grand nombre, δοκοῦμεν δέ μοι καὶ ἄλλα πολλὰ ὑπερβεβηκέναι. Ce qui suit semble continuer ce qui précède, avec moins de raison, s'il

est possible, et certainement moins d'intérêt que ce qu'on a vu jusqu'ici. A propos de δίκη et d'ἀδικία, il a commencé de mettre en contraste les qualités et les défauts, et ce sont des oppositions de ce genre qu'il va continuer de poursuivre, en commençant par la *vertu* ἀρετὴ et le *vice* κακία, C'est ce qu'il appelle le couronnement de son discours, ἔρχομαι γὰρ ἐπὶ τὴν κορυφὴν ὧν εἴρηκα,—ἐπὶ τὴν κορυφὴν δεῖ τῶν εἰρημένων ἐλθεῖν, et je crois qu'on doit entendre par ces expressions, non point seulement le corollaire des qualités morales qu'il a successivement étudiées à partir du mot φρόνησις (61) mais encore ce qu'il y a de plus important dans les objets du discours: car la philosophie de Socrate est essentiellement morale, et la distinction du bien et du mal lui semble le fondement de toute sagesse.

C'est donc au nom de la conscience qu'il interroge l'école sacrée, et lui demande si elle est capable de lui fournir cette distinction. Car s'il est vrai que la langue placée par elle sous l'égide de la religion, représente les propriétés des choses, il n'y a rien dans ces propriétés de plus essentiel que la distinction de ce qui blesse légitimement notre sentiment intérieur et de ce qui est approuvé par lui. On ne doit pas s'attendre, il est vrai, à rien de bien satisfaisant sur ce sujet: car jusqu'ici l'étude des mots n'a fourni que des inductions tirées des phénomènes matériels, et ces inductions même sont fondamentalement contradictoires. Cependant Socrate va s'attacher de plus en plus à une distinction bizarre; il lui a déjà semblé sous le manteau d'Héraclite, que le législateur de la langue avait pensé que le mouvement perpétuel était l'essence même des choses. Ce principe Socrate le trouvera partout confirmé en ce sens que tous les mots qui expriment des choses bonnes, utiles et avantageuses désignent le mouvement, et toutes celles au contraire à qui manque la vertu et la

beauté expriment l'empêchement et la station. Déjà (61) nous avons vu cette proposition établie. Mais ce n'est qu'ici que les deux termes en sont mis définitivement en balance. Ainsi donc pour commencer par les mots qui résument et les qualités et les défauts, la *vertu*, ἀρετὴ, sera le *mouvement*, et le *vice*, κακία, l'immobilité, Pour ce dernier mot la démonstration est facile, du moins à ce que dit Socrate *Le vice c'est ce qui va mal*, τὸ κακῶς ἰὸν κακ—ία ἂν εἴη. *Quand cet obstacle s'empare de l'âme, c'est le vice qui la remplit*, ὃ δὴ ψυχὴ ὅταν ἔχῃ, κακίας μεστὴ γίγνεται. Lorsque plus bas Hermogène, qui ne se contente pas toujours si facilement, lui demande ce que veut dire le mot κακὸν, dont il vient de faire un usage si commode et si singulier, Socrate a recours comme il le dit, à la machine qui sait le tirer d'embarras : il suppose que l'adjectif κακὸς est un mot étranger, et Hermogène en revient aussitôt à sa docilité ordinaire : Ἐπάγω οὖν καὶ τούτῳ ἐκείνην τὴν μηχανήν.— Ποίαν ταύτην ;—Τὴν τοῦ βαρβαρικόν τι καὶ τοῦτο φάναι εἶναι. —Καὶ ἔοικάγε ὀρθῶς λέγοντι. Quant à ἀρετὴ, Socrate, au premier abord, n'en saisissait pas bien le caractère, τὸ μὲν οὖν ἕτερον οὔπω καθορῶ, mais bientôt il se rassure, et la recherche qu'il a faite du mot κακία lui fournit l'explication vraisemblable de l'expression contraire. Εἰ δ' ἐπὶ τούτοις ἡ κακία ἐστὶ τοὔνομα, τοὐναντίον τούτου ἡ ἀρετὴ ἂν εἴη. Puisque la vertu doit être la *liberté* de marcher, εὐπορίαν, et ensuite le cours libre d'entrave propre à toute âme vertueuse, λελυμένην τὴν ῥοὴν τῆς ἀγαθῆς ψυχῆς, le nom lui est venu de ce mouvement incessant et sans obstacles, ὥστε τὸ ἀσχέτως καὶ ἀκωλύτως ἀεὶ ῥέων ἐπωνυμίαν εἴληφεν, on l'a donc appelée ἀρετὴ, ou pour mieux dire ἀειρείτη ὀρθῶς μὲν ἔχειν ἀειρείτην καλεῖν. Cependant le philosophe n'est pas si sûr de son fait, qu'il ne propose au besoin une autre étymologie : peut-être l'a-t-on appelée αἰρετὴ

parceque de toutes les dispositions, c'est celle qu'on doit préférer, ἴσως δὲ αἱρέτην λέγει ὡς οὔσης ταύτης τῆς πράξεως αἱρετωτάτης.

Un lecteur naïf interrompra ici le philosophe pour le surprendre en flagrant délit d'inconséquence. Vous dites que tout ce qui est bon exprime la liberté du mouvement et cependant il ne vous semble pas impossible qu'ἀρετὴ, qui est le bien suprême, vienne de αἱρέτη c'est à dire de αἱρέω qui avant d'exprimer l'idée de choix, veut dire *prendre, arrêter*. Κακία au contraire semblerait plutôt exprimer le mouvement: car votre κακὸς ἰὸν n'est qu'une mauvaise plaisanterie; ία dans le substantif dérivé de κακὸς est la désinence propre à exprimer l'abstraction, et quant à κακὸς dont vous vous tirez à bon marché en le rejetant parmi les mots d'emprunt, il est impossible que vous cherchiez ailleurs que dans ce mot même la propriété de κακία. Αἱρέτη pour ἀρετὴ n'est certainement pas une étymologie méprisable, d'autant plus qu'on la rattache encore plus directement à ἀρείων, ἄριστος, qui ne sont étrangers ni à αἱρέω, ni à αἴρω. N'est-il pas permis, d'un autre côté, de rattacher κακὸς au radical κίω ou ἥκω, sous la forme redoublée κηκίω *je m'élance* (κακὸς comp. κακίων): ce sens est trop dans le génie de la langue grecque pour qu'il soit permis de le rejeter à première vue. En un mot, de deux choses l'une ou j'ai raison sur ce point de détail, et tout votre échafaudage croule de soi-même; ou le sens de κακὸς reste incertain et la facilité que j'ai eue de proposer, quant à ce mot une étymologie plus vraisemblable et plus régulière que la vôtre, cette facilité jointe à votre inconséquence pour ce qui concerne le mot d'ἀρετὴ démontre l'incertitude profonde de la matière et le peu de fondement que vous devez faire sur des combinaisons comme celles auxquelles vous vous abandonnez avec tant de con-

fiance. Vainement, pour justifier votre méchante explication de κακία, vous appuyez-vous sur la signification évidente du mot δειλία, la *lâcheté*, mot dans lequel l'idée d'*empêchement* et de *lien* joue certainement le principal rôle: non pas qu'on puisse diviser le mot comme vous le faites en δεῖ et λίαν *ligat vehementer*; car λίαν n'aurait de valeur que pour le substantif abstrait, et la forme adjective δειλὸς exclut la présence de cet augmentatif. On tire ordinairement δειλὸς de δέος la *crainte*, et cette étymologie est bonne, soit qu'on considère la fin du mot δειλὸς comme une désinence indifférente, soit qu'on joigne à δέος, le verbe εἴλω, *envelopper*, comme qui dirait: *saisi de crainte*. Δέος lui-même n'est pas étranger au verbe δέω, *lier*. Car la crainte est un *empêchement*, ἐμπόδισμα, non seulement au moral, mais au physique. Mais vous Socrate, qui passez pour avoir été approuvé par Apollon, ne craignez-vous pas d'outrager la majesté de ce Dieu qui vous protège, en flétrissant ainsi un mot tel que δειλία qui offre tant de rapports avec l'un des surnoms les plus chers à ce Dieu, Δήλιος? Et si l'on vous disait que ce surnom, comme celui d'Οὔλιος, ne vient pas tant de l'île de *Délos*, que des *liens* dans lesquels ce Dieu parait enveloppé, ne serez-vous pas forcé de renoncer à ce blâme systématique de tout ce qui est empêchement, par conséquent à l'approbation également systématique de tout ce qui est mouvement et liberté? Mais tenez! vous voici encore une fois à propos de δειλία en contradiction avec vous-même. Vous auriez dû, dites-vous, parler de la *lâcheté*, lorsqu'il a été question de la bravoure. Δέον αὐτὸ μετὴ τὴν ἀνδρίαν σκέψασθαι. Or, suivant votre propre explication, qu'est-ce que ἀνδρία; un courant contraire ἀν—ρία ou plutot la résistance au courant (65). Or qu'est-ce que produit la *résistance*, si ce n'est l'*empêchement* et la *station*?

Il me semble qu'à ces discours fort sensés, Socrate n'aurait opposé qu'un sourire équivalent à: *Vous ne me comprenez pas*. Au fond il m'importe peu que le bon soit le mouvement, le mauvais l'empêchement, ou réciproquement. Ce que je veux dire, et vous vous en apercevrez bientôt, c'est que, supposé même, que cette distinction fut possible à établir, et les mauvaises raisons que j'en donne la ruinent d'avance par les fondements, une distinction morale qui n'aurait pour base que la séparation des qualités physiques, serait aussi ridicule qu'inconsistante, indigne de la religion, et incompatible avec le dogme de la Providence.

70. 71. J'ai tout à l'heure dérivé κακὸς et κακίων de κηκίω, qui exprime l'impétuosité et la pétulance. Καλὸς qui est le vrai contraire de κακὸς me semble à son tour en rapport avec κηλέω qui exprime un mouvement doux, flatteur et *attirant*. Si Socrate avait entrepris de prouver que tout ce qui est *bon* est exprimé par le calme et la station, il lui suffisait de rappeler que κάλως ou même κάλος avec le simple déplacement de l'*accent*, veut dire une *corde*. En prenant καλέω dans le sens d'attacher et de *charmer*, un *lien* ou une corde, devient le symbole naturel de cette idée, et ce serait le cas de dire comme Platon que καλὸς ne diffère de κάλος, que parcequ'on a mis l'accent sur l'*o* de la dernière syllabe: μήκει τοῦ οὗ παρῆκται. Mais le philosophe s'est fait son thême ironique de ne voir de bien que dans le mouvement, et tout idée d'empêchement doit rester étrangère au mot καλός,

Par conséquent cette dernière idée doit être attachée au contraire de καλὸς, et de là une étymologie de αἰσχρὸς égale, sinon supérieure, à ce que nous avons vu jusqu'ici de plus extravagant. Suivant Platon, ce mot confirme ses observations précédentes, καὶ τοῦτο γὰρ τοῖς ἔμπροσθεν ὁμολο-

γεῖται. L'auteur des noms paraît en effet avoir partout déversé le blâme sur ce qui met obstacle au mouvement des choses, τὸ γὰρ ἐμποδίζον καὶ ἴσχον τῆς ῥοῆς τὰ ὄντα λοιδορεῖν μοι φαίνεται διὰ παντὸς ὁ τὰ ὀνόματα θεὶς, c'est pour cela qu'il a désigné ce *qui arrête toujours le flux*, τῷ ἀεὶ ἴσχοντι τὸν ῥοῦν par le mot ἀεισχοροῦν, dont on a fait par contraction (συγκροτήσαντες) αἰσχρόν. Un enfant réfuterait cette étymologie, et le philosophe, lui-même en fournirait le moyen. Le flux ne serait indiqué dans le mot αἰσχρὸν que par la consonne ῥ, et Platon a donné par le mot κάτοπτρον un exemple de l'épenthèse arbitraire de cette lettre. Qui peut s'imaginer un instant que Platon ait oublié le rapport d'αἰσχρὸς avec αἶσχος, qui ne connaît pas plus le ῥ que l'autre dérivé d'αἶσχος, αἰσχύνη? Les grammairiens attribuent le comparatif αἰσχίων et le superlatif αἴσχιστος à l'adjectif αἰσχήμων, lequel ne diffère d'ἀσχήμων que par l'addition d'un ι. Le thème inusité αἰσχὸς qu'αἰσχήμων représente, et le substantif abstrait αἶσχος ont donc dû avoir pour type un ἀσχὸς, et l'étymologie certaine d'ἀσχήμων fournit celle de cet ἀσχός: car si ἀσχήμων vient de α privatif et de σχῆμα, ἀσχὸς dérive du type de σχῆμα, c'est à dire la forme de l'aor. 2 σχὸν, accompagné également de l'α privatif. Ἀσχὸς veut dire *sans tenue, sans figure convenable*. Mais comment cette explication, qui me paraît certaine, s'accorderait-elle avec l'idée de l'auteur des noms à blâme tout ce qui arrête le mouvement? C'est au contraire à la *tenue*, par conséquent à la *station* et au *lien* que la louange est donnée dans ἀσχὸς et dans tous ses dérivés, au nombre desquels se trouve αἰσχρός. A cette famille de mots, qui expriment la cessation de l'empêchement, par conséquent le *mouvement*, appartient le blâme, et la louange est pour καλὸς qui suivant toutes les vraisemblances exprime plutôt l'*empêchement*.

Le philosophe ne s'est pas même donné la peine de démontrer que καλὸς appartenait à la catégorie qu'il présente comme préférée par l'auteur des noms. Au lieu de remplir l'obligation qu'il a prise à cet égard envers son interlocuteur, Socrate introduit une explication du mot καλὸν impossible à rendre dans une autre langue que le grec et qui, dans le grec lui-même présente les plus étranges paralogismes. Après être convenu que c'était là un problème difficile à résoudre, χαλεπώτερον κατανοῆσαι, le philosophe établit que ce mot τὸ καλὸν, *le beau*, est un *surnom*, ἐπωνυμία, de l'*entendement*, διάνοια. Car le principe d'une chose est ce qui la que produit; par exemple, le principe de la médecine, τὸ ἰατρικὸν, est ce qui fait les remèdes, les opérations et généralement tout ce qui tient à la médecine, τὰ ἰατρικά, le principe de l'architecture, τὸ τεκτονικὸν, donne naissance aux constructions, τὰ τεκτονικά. En conséquence le principe du beau, τὸ καλὸν, est ce qui produit les belles choses, τὰ καλά. Or, τὸ καλὸν, n'est pas autre chose que τὸ καλοῦν, avec un changement de lettre et d'accent: car ce qui fait qu'on a appelé les choses, τὸ αἴτιον κληθῆναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων, c'est l'imposition des noms, τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον, et une opération de ce genre ne peut être que l'œuvre de l'entendement, soit des dieux, soit des hommes, soit des uns et des autres ensemble, οὐκοῦν διάνοια ἂν εἴη τοῦτο ἤτοι θεῶν ἢ ἀνθρώπων ἢ ἀμφότερα, le beau τὸ καλὸν (identique *à ce qui s'appelle*, τὸ καλοῦν) est donc la même chose que l'*entendement*, διάνοια, et il est juste d'appeler ainsi cette sagesse qui produit les choses que nous qualifions de belles et que nous admirons à ce titre: ὀρθῶς ἄρα φρονήσεως αὕτη ἡ ἐπωνυμία ἐστὶ τὸ καλὸν τῆς τὰ τοιαῦτα ἀπεργαζομένης, ἃ δὴ καλὰ φάσκοντες εἶναι ἀσπαζόμεθα.

Soyons de bonne foi: ou il faut dissimuler prudemment comme beaucoup de savants ont l'habitude de le faire,

des énormités de raisonnement de cette force, ou l'on se voit obligé de reconnaître qu'il existait des lacunes extraordinaires dans l'intelligence d'un écrivain proclamé le prince des philosophes: c'est à cette extrêmité que l'on se voit réduit si l'on prend dans le sens direct cette continuelle ironie du Cratyle. Sans recourir à ces extrêmités, le philosophe pouvait retrouver l'idée du *mouvement* dans le mot καλόν. Il faut lui concéder que dans καλέω se trouve déposée l'idée de la *parole*, ou plutôt de la *voix*, du *son*, qui comme la *lumière* est le produit d'une *émission*, par conséquent d'un mouvement rapide et qui pénètre les couches, ou stationnaires, ou plus lentes, διαϊὸν, δι' ὃν. Minerve s'élançant toute armée de la tête de Jupiter, Bacchus sortant de la cuisse du même dieu sont des symboles de la même idée, et c'est pour cela que Platon a choisi pour exprimer l'origine du langage, non l'*intelligence* des termes, qu'il reconnaît au fond valoir autant, c'est à dire νοῦς (ὅσα μὲν ἂν νοῦς τε καὶ διάνοια ἐργάσηται), non la *sagesse*, φρόνησις, (ὀρθῶς ἄρα φρονήσεως αὕτη ἡ ἐπωνυμία), mais l'*entendement*, διάνοια; car ce mot offre une allusion qui me paraît positive aux deux divinités que je viens de rappeler, Διόνυσος (52) et Ἀθήνη, expliquée par Θεονόη (52). L'apparition subite de la voix et du son, symbole relevé de tous les genres d'émission et de production (v. θηλὴ 66) est un signe favorable, ἀγαθὴ τύχη, qui produit l'admiration et la joie, l'origine des actions de grâce et du triomphe, et c'est dans ce sens qu'on peut dire que ce qui *fait les noms*, τὸ καλοῦν, est aussi ce qui *charme*, τὸ κηλοῦν: mais cette rencontre n'en laisse pas moins chacun de ces mots à sa place, et pour leur découvrir une origine commune, ainsi que le voudrait Platon, il ne faut pas s'en tenir à l'idée du *mouvement* dans l'émission, il faut aussi y joindre la *compression* et le *lien* qui produisent l'*émission*,

et c'est ce que nous avons fait en étudiant le nom des *Muses* (50) et celui d'*Athéné* (52). Dans cet ordre d'idées, κηλέω, *attirer*, avec son dérivé καλὸς, *ce qui attire, ce qui charme, ce qui plait* et κάλος *la corde, ce qui sert à attacher*, se trouvent en harmonie avec καλέω qui exprime, non pas le *son* en général, mais ce son articulé qui, par la lutte de la voix contre les obstacles qui l'arrêtent, est l'origine et la cause du langage. Voilà j'ose le dire, ce que pensait Platon, et ce qu'il aurait dit sans crainte du reproche d'inconséquence, si la vraisemblance lui eut permis de mettre dans la bouche de Socrate un langage aussi libre, et si le disciple n'eut pas appréhendé lui-même de se compromettre trop gravement après le sort éprouvé par son maître.

72. Socrate, à partir de ce moment, semble marcher d'une allure plus libre, le tissu de son argumentation devient moins serré, et il s'amuse en apparence à des détails qui sont loin d'avoir la même importance que ce qui l'a précédemment occupé. Malgré cette apparence de divagation, n'oublions pas de surveiller son langage: il y aura toujours du profit à saisir les indications qu'il y glisse encore pour compléter l'exposition du système sacré, et à pénétrer peu à peu dans l'ironie obscure mais mordante qu'il emploie pour réfuter ce système. Il vient, d'achever, dit-il, ce qui se rapporte au *bon* et au *beau*, ταῦτα τὰ περὶ ἀγαθόν τε καὶ καλόν. Je vois bien ce qui se rapporte à τὸ καλόν; il en a été question en dernier lieu; mais pour trouver l'étymologie d'ἀγαθὸν, il faut que je remonte à quelques pages en arrière (63); j'y ai vu que ce mot devait exprimer un *mouvement très rapide*, ἄγα θοὸν, et comme il est facile de comprendre que καλὸς, expression intimement associée à celle d'ἀγαθὸς et ne formant qu'une nuance de la même idée, ne s'explique que par une idée inséparable du *lien* et de la *station*, il en résulte contrairement à l'observation ap-

parente de Socrate que l'idée du *bon* et celle du *beau* s'appliquent simultanément à ce qui est retenu et à ce qui est mis en mouvement ; proposition capitale selon la doctrine secrète, mais que le philosophe n'ose exprimer que d'une manière détournée, en se couvrant, pour ainsi dire, d'une distinction absolument contraire.

Maintenant qu'est-ce qui le porte à s'occuper de mots tout à fait secondaires et dérivés, tels que ξυμφέροντα, λυσιτελοῦντα, ὠφέλιμα et κερδαλέα, quand, de son propre aveu (66, 68), il lui reste tant de questions importantes à examiner? Le plus simple bon sens indique qu'en matière d'étymologie il faut recourir aux racines, et que les mots composés n'ont un sens propre que par rapport à ces racines. Reconnaissons donc encore ici une ignorance affectée et tenons-nous en garde contre ce que le philosophe semble dire, afin de comprendre ce qu'il veut dire en effet. Il est d'abord question de ce qui est *avantageux*, τὸ συμφέρον, et Socrate n'a pas beaucoup de peine à adapter ce mot à son système d'apothéose du mouvement; ce mot ne désigne pas autre chose selon lui que *l'harmonie de l'âme avec le mouvement des choses*, οὐδὲν γὰρ ἄλλο δηλοῖ ἢ τὴν ἅμα φορὰν τῆς ψυχῆς μετὰ τῶν πραγμάτων, ce qui en résulte produit un *avantage* et une *bonne fortune*, καὶ τὰ ὑπὸ τοῦ τοιούτου πραττόμενα *συμφέροντά* τε καὶ *σύμφορα*; tout cela, eu égard aux prémisses, offre une apparence de certitude. On comprend moins, il est vrai, le caractère de *fraternité* que Platon trouve au mot συμφέρον par rapport à celui d'ἐπιστήμη, τῆς γὰρ ἐπιστήμης ἀδελφόν τι φαίνεται. Sans doute, (62) le philosophe a expliqué ἐπιστήμη, par l'*âme qui s'attache au mouvement des choses*, φερομένοις τοῖς πράγμασιν ἑπομένης τῆς ψυχῆς, mais il n'a pu arriver à ce résultat qu'en forçant les choses, et en dissimulant l'idée de *station* ἵστημι, inhérente au nom de la science, ἐπιστήμη; écartons cependant

les voiles. Ἐπιστήμη, si la *science* est en effet l'art de s'attacher à des notions fugitives et de s'y fixer, implique à la fois l'idée de la *station* et celle du *mouvement* et d'un autre côté συμφορὰ exprime tour à tour la *bonne* et la *mauvaise* fortune et même sans recourir à περὶ, réunit l'*adhésion* (σὺν) par conséquent la *station* au mouvement, φέρω. L'intention de démontrer que les qualités qui, par rapport à nous, ont le plus d'importance, n'ont aucune valeur quant à l'essence des choses, cette intention ne devient-elle pas évidente?

Quant à κερδαλέος, le philosophe convient que ce mot n'est que dérivé de κέρδος.—Τὸ δέ γε κερδαλέον ἀπὸ τοῦ κέρδους; et il s'occupe de ce dernier mot. Ne lui demandons pas encore compte de l'inconséquence qui lui a fait choisir le composé, au lieu du simple, en quelque sorte pour titre de chapitre, et suivons-le dans sa périlleuse investigation. Κέρδος se comprend, dit-il, si l'on substitue un γ au δ: κέρδος δὲ νῦ ἀντὶ τοῦ δέλτα ἀποδίδοντι ἐς τὸ ὄνομα δηλοῖ ὃ βούλεται. C'est une autre manière d'exprimer l'idée du bien: τὸ γὰρ ἀγαθὸν κατ' ἄλλον τρόπον ὀνομάζει. Ce mot exprime en effet la manière dont le principe qui pénètre toutes les choses, s'y *amalgame* et se confond avec elles, ὅτι γὰρ κεράννυται (τὸ ἀγαθὸν) ἐς πάντα διεξιόν. Mais cette propriété de *mélange* n'appartient pas seulement au principe doué de la pénétration universelle. Nous avons caractérisé (65) l'idée du *mélange*, à propos d'une des représentations du coffre de Cypsélus, mais en dehors du *Cratyle*, qui jusqu'à présent n'avait rien fourni à ce sujet. Ici le philosophe ne paraît présenter qu'une des faces de la question, mais son énoncé est plus complet qu'il ne semble à la première vue; car il faut rendre compte de l'identification proposée entre κέρδος et κεράννυμι, et c'est un résultat qu'on ne peut atteindre, sans recourir au symbole de la *corne*, κέρας, laquelle renferme le

mélange, κέρνος, de toutes les productions de la terre. Si nous pouvions soupçonner chez Platon la connaissance des idiômes de l'Italie, l'analogie du mot latin *cornu* avec le verbe κεράννυμι expliquerait la hardiesse qu'il s'est permise; mais cette supposition est inadmissible, et l'on doit alors signaler un fait d'une nature très rare chez les Grecs et qu'il serait pourtant difficile de nier dans la circonstance que je veux citer. En trouvant à *Cyrène*, le culte de Jupiter Ammon à cornes de belier, et celui d'Apollon *Carneus* qui, comme l'a démontré M. Panofka, portait les mêmes cornes que le Jupiter Ammon, on est amené à penser que la forme sémitique קֶרֶן avait conservé toute sa valeur dans les noms religieux adoptés par les Grecs, quoique la flexion du mot κέρας admît un *τ* au lieu d'un *ρ* (κέρατος). Ce fait pouvait bien n'être pas resté inconnu à Platon, et comme le *δ* est une lettre de même origine que le *τ*, on s'expliquerait ainsi la substitution qu'il propose du *ρ* au *δ*. La *corne d'abondance*, attribut du Dieu dans lequel l'année se personnifie (59), ne convient pas moins à *Plutus*, cette forme euphémique d'Hadès; avec cette corne, nous n'avons donc que l'aspect séduisant de cette divinité : mais j'ai tenu en réserve l'examen des motifs qui ont dû porter Platon à préférer le composé, κερδαλέος au simple κέρδος. Ce que nous avons dit précédemment d'*Autolycus* (59) et de *Sisyphe* (62) servira de réponse à cette question ; κερδαλέος appliqué aux choses, veut dire en effet *ce qui est profitable* : mais appliqué aux personnes, il désigne un être *astucieux* (probablement celui qui connaît l'art de tourner les choses à son avantage) et cette *astuce* ne diffère pas de la *sagesse* tant louée dans le souverain des enfers (45).

72—73. La singulière méthode dont le philosophe fait usage va se montrer plus clairement encore dans l'explication du mot λυσιτελοῦν. Socrate commence par traiter

avec dédain l'étymologie la plus naturelle de ce mot composé. C'est bon, dit-il, pour les *cabaretiers* de croire que ce mot veut dire ce qui sert à éteindre une dette, οὐχὶ καθάπερ οἱ κάπηλοι αὐτῷ χρῶνται, ἐὰν τὸ ἀνάλωμα ἀπολύῃ; ce mot désigne le mouvement tout puissant qui empêche les choses de s'arrêter, et grâce auquel le torrent universel ne peut prendre fin, ἀλλ' ὅτι τάχιστον ὂν τοῦ ὄντος ἵσταεθαι οὐκ ἐᾷ τὰ πράγματα, οὐδὲ τέλος λαβοῦσαν τὴν φορὰν τοῦ φέρεσθαι στῆναί τε καὶ παύσασθαι. C'est ce mouvement qui *délivre de la fin* λύει—τέλος, et qui fait que le cours des choses est *incessant* et *immortel*, ἄπαυστον καὶ ἀθάνατον, ce qui met l'entraînement universel dans l'impossibilité de finir, τὸ τῆς φορᾶς λύον τὸ τέλος, est devenu par contraction, λυσιτελοῦν. Une pareille explication n'est pas même une subtilité; c'est un non sens, qui ne peut avoir d'excuse et qui ne suppose pas dans son auteur une intelligence bien nette. Mais si l'on décompose le groupe en question, les mots ont une importance capitale: τελοῦν est le nom même de l'initiation τελετὴ, c'est à dire l'*accomplissement*, la *perfection*. Quant à λύσις, il y a bien de la signification propre à ce mot dans les idées mystiques de l'antiquité. Les mystères étaient une *délivrance* λύσις, dont l'image était dans les *ablutions*, λούσεις, qui précédaient l'initiation. C'est pourquoi l'on donnait dans Mégalopolis à Cérès elle-même le surnom de Λουσία. Λύσις avec l'augment devient la liberté, ἐλευθερία, et le nom même d'*Eleusis*, sort tout naturellement de cette source. La conclusion qui résulte de ces rapprochements semble tout à fait contraire à l'idée du *lien*, et quand on trouve qu'une des manières d'exprimer le *lien*, en Grec est le mot ἄλυσις, on pense aussitôt à l'*a* privatif, et l'on juge que ἄλυσις veut dire ce qui empêche de se délier. Mais d'un autre côté ἑλύω, *envelopper*, est une forme d'εἴλλω, et l'on reste embarrassé entre deux explications dont l'une

fournit pour *Eleusis*, l'idée de l'affranchissement de la pensée, et dont l'autre semble désigner les voiles dont s'enveloppaient les mystères de Cérès: nouveau contraste exactement semblable à ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici et qui sert à nous prouver que Socrate a voulu marcher sur la trace des initiateurs, quand ils présentaient comme un avantage du premier ordre, λυσιτελοῦν, l'initiation à Eleusis, ἡ ἐν Ἐλευσῖνι τελετή.

Il ne faut pas détacher, à ce qu'il me semble, les courtes réflexions du philosophe sur le mot ὠφέλιμος de ce qui vient d'être dit à propos de λυσιτελοῦν. Ici Socrate, insiste moins sur l'idée de *mouvement*; il rappelle seulement qu'on trouve dans Homère l'emploi très fréquent d'ὀφέλλειν, et que ce dernier mot (qui semble le type d'ὠφέλιμος) est synonyme d'*accroître* et de *produire*, αὔξειν καὶ ποιεῖν. Nous voici donc de nouveau ramenés à l'idée de Déméter. Chez les Latins, ce serait *Ops*; en Grèce, nous avons Οὖπις, surnom de *Diane*, (divinité profondément Eleusinienne), et la Déméter Ὄμπνια, ainsi nommée à cause des fruits et surtout du blé, ὄμπνη, qu'elle avait fait connaître aux mortels: tout cela est essentiellement ὠφέλιμος, et l'aggrégation à laquelle ce mot doit l'existence fait passer du culte de Déméter à celui d'*Apollon*. Qu'on relise l'analyse que nous avons donnée à la suite de Platon, du nom de cette divinité (48, 49) et l'on verra qu'entre le nom du Dieu, Ἀπόλλων, et celui du fameux Ὀμφαλὸς de Delphes il ne devait exister qu'une variante de transformation. Une étude plus développée de ce point particulier nous permettrait d'y rattacher le nom d'*Opheltès*, enfant divin, qui par son histoire se rattache naturellement à l'*Iacchus*, et au *Dionysus Zagréus* des mystères, et dont le tombeau à Némée, rappelle aussi celui de *Dionysus* dans le temple de *Delphes*. Opheltès avait été dévoré par un *Dragon*, et

nous sommes portés à croire que la mort de Dionysus tué par le serpent Python avait donné naissance à l'*Omphalus*, symbole à la fois *funèbre* et *phallique*, à l'intelligence duquel on ne peut arriver sans remonter à la source orientale et sans parcourir la série d'idées que j'ai développées à propos de θηλὴ (66). Il y a tout un ordre de symboles dans lequel le Dieu ou le Héros dont la vie doit-être interrompue par une mort prématurée, n'est qu'un enfant, tel que *Mélicerte*, *Opheltès* ou *Archemore*, et *Dionysus Zagréus*. Mais je ne puis toucher qu'en passant ce riche et important sujet, et j'ajoute seulement que sans doute le philosophe en donnant le composé, ὠφέλιμος, a voulu aussi indiquer l'existence distincte de la forme dérivée ἕλιμος (ἕλυμα, ἕλυμος, enveloppe) qui vient se ranger à la suite des dérivés d' ἕλω.

73. Après avoir examiné tout ce qui exprime l'*utilité* et l'*avantage*, le philosophe en arrive, comme il l'a fait précédemment, à ce qui fait contraste avec ces expressions; et d'abord il écarte ce qui n'en diffère que par le préfixe négatif : ὅσα μὲν ἀπόφησιν αὐτῶν, ὥς γ' ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδὲν δεῖ ταῦτα διεξιέναι. L'extrême simplicité de cette remarque nous dispenserait de toute observation, si déjà nous n'avions vu le philosophe omettre en apparence de tenir compte dans certains mots de la présence de l'*α* privatif (65, 70), ce qu'il dit ici à ce sujet tend à rassurer le lecteur, en lui démontrant que ces omissions toutes volontaires ne prouvent rien contre les connaissances grammaticales de Platon. Lorsqu'ensuite examinant le mot βλαβερὸν il renouvelle la plaisanterie qu'il s'est déjà permise à propos de αἰσχρὸς, (70) prétendant que ce mot veut dire ce qui met obstacle au cours des choses, τὸ βλάπτον τὸν ῥοῦν, on n'a plus qu'à se demander quel est le nouveau motif qui l'a porté à cette redite d'erreur. Ignore-t-il que le second β de

βλαβερὸν répond au πτ de βλάπτω? Non sans doute, et il sait aussi bien que le ρ de βλαβερὸν est aussi dépourvu d'une valeur propre que celui de κάτοπτρον. Mais écoutons les developpements. Βλάπτον me semble vouloir dire ce qui veut attacher, τὸ δὲ βλάπτον αὖ σημαίνει βουλόμενον ἅπτειν, et ἅπτειν est synonyme de δεῖν *lier*, τὸ δὲ ἅπτειν καὶ δεῖν ταὐτόν ἐστι: c'est, ajoute-t-il, ce que l'auteur des noms poursuit de son blâme, τοῦτο δὲ πανταχοῦ ψέγει. De βουλόμενον ἅπτειν ῥοῦν, on a donc fait par euphonie (καλλωπισθὲν) βλαβερόν. Oh, répond Hermogène, tu donnes aux mots une tournure singulière, ποικίλα γέ σοι, ὦ Σώκρατες, ἐκβαίνει τὰ ὀνόματα. Quand je t'entends prononcer ce βουλαπτεροῦν, tu m'as l'air de préluder avec la flute au mode de Minerve, ἔδοξας ὥσπερ τοῦ τῆς Ἀθηνάας νόμου προσαύλιον στομαυλῆσαι. Sous forme de plaisanterie, c'est là une observation sérieuse. Voici d'abord tous les mots où figure la racine ἅπτω rattachés à l'idée du lien: cette racine pour être reconnue n'a besoin que d'une seule lettre, β aussi bicn que π, et quant à expliquer βλάπτω, pour βουλόμενον ἅπτειν, cette solution esi juste en ce sens que βλάπτω se compose bien en effet de la racine βλ jointe au radical ἅπτω, et que βουλὴ avant de désigner le conseil, exprime la *réunion*, par conséquent l'*aggrégation*, par conséquent le *lien*. Le sens propre de βλάπτω est celui de *retenir*, d'*arrêter*, d'*embarrasser* et sans se préoccuper du *cours* des *choses*, il est vrai de dire que ce qui *unit* a été d'abord ce qui *embarrassc*. Βλάπτων est donc, selon l'usage ordinaire l'idée du lien prise dans un sens défavorable. Mais le philosophe ne s'occupe pas de cet emploi externe des mots. C'est leur sens intime et religieux qu'il cherche en suivant la trace de l'école saorée, et c'est pourquoi il nous ramène aux sources de la religion de l'attique, à l'époque ou Minerve encore armée de la flute n'avait pas

perdu sa physlonomie asiatique. On sait que sous la forme définitive, il ne lui restait plus que les sifflements des reptiles amassés sur son égide pour rendre cette harmonie sauvage, qui répondait à l'idée d'*émission forcée* exprimée d'une manière si frappante par le mythe de sa naissance. Or ce mot βουλαπτεροῦν, qui par la rudesse rappelait à Hermogène le prélude du mode de Minerve, renfermait d'un autre côté deux noms curieux, l'un Βουλαία, commun à *Minerve* et à *Jupiter* et répondant au nom d'*Apollon*, qui sous sa forme plus simple de *Patroüs*, complétait la *triade* fondamentale du culte de l'Acropole; l'autre, Ἄπτερος qui était le surnom de la Victoire dont le temple était placé à l'entrée de cette colline sacrée. Nous venons de dire ce qu'exprimait au fond le surnom de Βουλαία, et quant à ἄπτερος, il ne faut pas seulement songer à l'idée de station qui figurait dans les récits populaires relatifs à la *Victoire aptère* (V. Paus. v, 26, 6. Bekk.) les Athéniens passant pour avoir représenté cette déesse sans ailes afin de la fixer parmi eux; on doit se rappeler que dans les noms divins, l'*a* initial n'est probablement jamais privatif, πτερὸν d'ailleurs vient d'ἵπταμαι variante de la racine ἅπτω, et si πτερὸν éveille l'idée d'un mouvement rapide πτέρνα, le *talon* analogue à βάσις, est un mot affecté à l'idée de station; la conciliation de ces deux extrêmes se trouve dans la πέδιλα de Mercure, qui sont des *ailes attachées* aux pieds du Dieu, d'où il résulte que le mot d'ἄπτερος, n'est qu'une autre manière d'exprimer le nom de *Nicé*, identique à Minerve elle-même (v. 63—65). Et c'est ainsi que la religion de l'Acropole se trouve fortement rattachée aux doctrines qui triomphaient dans le sanctuaire d'Eleusis. Aussi Socrate marque-t-il bien que ce n'est pas d'après lui-même qu'il parle, lorsque répondant à la plaisanterie d'Hermogène, ce n'est pas, dit-il, ma faute, mais celle de

ceux qui ont imposé les noms: οὐκ ἔγωγε, ὦ Ἑρμόγενες, αἴτιος, ἀλλ' οἱ θέμενοι τοὔνομα.

74—76. Nous voyons la gageure que Socrate a entrepris de soutenir: c'est que tous les mots prouvent l'identité du *lien* et du *mouvement*, et *vice versa*. En voici pourtant un qui serait capable d'arréter de moins hardis argumentateurs; c'est le mot δέον, participe avoué du verbe impersonnel δεῖ, et qui exprime l'idée de *convenance*. Il est vrai que ce sens est dérivé, et que pour déterminer le sens originaire, il faut remonter jusqu'au verbe complet δέω, *manquer*, δεῖ, de même qu'en français *il faut* voulant dire ce *qui manque*, ce dont on a besoin, δέω, *manquer* diffère de δέω, *lier*, par la formation des temps, le second faisant au futur δεήσω au lieu de δήσω, et ainsi de suite, ce qui indique, à ce qu'il nous semble, un composé de δέω, *lier*, *empêcher* et de εἶμι, *aller*, comme qui dirait ce *qui empêche de venir*, *ce qui fait manquer une chose*. Quoiqu'il en soit, dans le système du philosophe, il est bien difficile de séparer, cemme le font les lexicographes modernes, le verbe δέω, *manquer*, du verbe δέω, *lier*, et s'il en est ainsi, comment ne pas voir une contradiction entre ce δέον qui exprime la convenance tout en rappelant le *lien*, et cette prétendue proscription de tout ce qui se rapporte à cette dernière idée? Pour échapper au danger, Socrate prend un long détour qui lui permet, chemin faisant, de toucher quelques points accessoires. Le question n'a pas été soulevée à propos de δέον, mais à propos de ζημιῶδες déjà annoncé en même temps que βλαβερόν; et il est assez bizarre que le premier de ces mots ait paru au philosophe rendre l'examen du second, nécessaire. Il ne lui fallait pas tant de façons pour substituer le δ au ζ; cette dernière lettre, de l'aveu de tous les grammairiens, est un composé de δ et de σ, et l'on trouve généralement, à l'origine

les mots sous une forme plus simple. Qu'est-ce donc qui a pu empêcher Socrate de dire tout simplement que ζημία n'était qu'une forme embellie dérivée de δαμάω, *dompter*, *opprimer* (lat. *damnum*), et par conséquent de trouver dans ce mot une confirmation de la défaveur attachée à tout ce qui exprime l'idée de *lien*? Mais en suivant cette route, le philosophe y rencontrait un mot éminemment sacré, δαίμων, et celui du *peuple*, δῆμος, ou δᾶμος qui ne l'était pas moins, et s'il avait compté sur une distraction d'Hermogène à propos de δειλία (68), ici le rapprochement sautait trop aux yeux pour qu'on put espérer d'échapper à l'objection et au reproche. C'est ce qui explique pourquoi le philosophe a détourné avec tant de soin l'attention de son interlocuteur, en réservant pour la fin une explication de ζημία, dont nous aurons plus bas à apprécier le mérite.

Socrate avait un moyen bien simple de se délivrer de l'objection qu'on pouvait tirer de δέον: c'était d'en revenir au sens primitif de ce mot, en montrant l'aspect défavorable, l'idée de *défaut*: mais ç'aurait été convenir que les mots sont susceptibles sous le rapport moral, des acceptions les plus opposées, et un tel aveu n'aurait pas convenu à l'ironie constante de son argumentation. Il aime mieux laisser δέον sans aucune réserve du côté du *bien*, et supposer une forme ancienne διὸν = δι' ὄν, qui aurait mieux exprimé la véritable valeur de cette expression et à cette occasion, il donne sur les transformations de la langue, des renseignements curieux, qu'il ne faut toutefois accepter qu'avec réserve. Suivant lui, cette belle langue de son époque, ἡ μὲν νέα φωνὴ ἡμῖν ἡ καλή, a rendu un mauvais service aux chercheurs d'étymologies en substituant par amour de l'euphonie certaines lettres à celles dont on se servait anciennement, par exemple l'ε ou l'η a l'ι le ζ au δ et il y a bien des mots dont on ne peut saisir le sens primitif

qu'en restituant la forme ancienne, souvent mieux conservée dans la prononciation des femmes qui sont en général plus fidèles à la vieille langue, καὶ οὐχ ἥκιστα αἱ γυναῖκες, αἵ περ μάλιστα τὴν ἀρχαίαν φωνὴν σώζουσι. C'est ainsi qu'autrefois on disait ἱμέρα au lieu de ἡμέρα comme aujourd'hui, pour désigner le jour (renseignement précieux pour l'interprétation du type du *coq* sur les médailles d'*Himéra* de Sicile). Notons en passant ce rapprochement de ἡμέρα le *jour*, avec ἵμερος, le désir, ὅτι γὰρ ἀσμένοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἱμείρουσιν ἐκ τοῦ σκότους τὸ φῶς ἐγίγνετο, ταύτῃ ὠνόμασαν ἱμέραν. Nos pères disaient l'*aube crève*, en parlant de l'explosion de la lumière à la pointe du jour : c'est en effet l'idée de l'*émission* par la compression qu'on retrouve dans la forme ἱμέρα appliquée au jour, de même que dans l'idée du *désir*, ἵμερος.

Socrate donne ponr exemple de la substitution du ζ au δ, le primitif δυογὸν remplacé plus tard par le substantif, ζυγόν. On lui a contesté cette remarque, quoiqu'il parle de l'ancien mot δυογὸν comme d'une chose tout à fait positive. Au point de vue de nos recherches, ζυγὸν expliqué par δυογὸν ne manque pas d'une certaine importance. On sait le rôle important que le *joug* jouait dans les religions de l'Asie, et cette image de deux forces égales asservies au même *lien* représente convenablement l'unité dans le dualisme, qui est un des dogmes principaux des religions primitives.

Quant à δέον, il n'établit pas la réciprocité de l'échange de *ζ* avec *δ*, et par conséquent il ne cherche pas à ramener ce mot à un primitif dont le ζ anrait formé la lettre initiale : pour écarter ce fantôme de *lien* qui ferait de ce mot, image du bien, un frère de βλαβερὸν (ἀγαθοῦ γὰρ ἰδέα οὖσα τὸ δέον φαίνεται δεσμὸς εἶναι καὶ κώλυμα φορᾶς, ὥσπερ ἀδελφὸν ὂν τοῦ βλαβεροῦ), il établit, comme je l'ai déjà dit,

qu'on a d'abord écrit διὸν et ce mot d'heureux augure loin de contredire le système favori du philosophe, vient se rejoindre avec tous les mots qui expriment les images du bien et dont il a été précédemment question. Il n'en est pas de même de ζημιῶδες: car suivant l'ancien usage on a dû dire d'abord δημιῶδες (par conséquent ζημία et δημία) ne peut-être autre chose que ce *qui empêche le mouvement*, τὸ δαμᾷν τὸ ἰὸν, par conséquent tout ce qu'il y a de pire au monde.

A quoi je répondrai: puisque vous convenez (et l'aveu est précieux à recueillir) que δημ, ou plutôt δαμάω, est égal à δέω=δέω ἅμα, c'est une preuve que δέον et ζημιῶδες sont exactement la même chose, car si le premier mot veut dire τὸ δαμᾷν τὸ ἰὸν, le second rend la même idée d'une manière encore plus simple τὸ δέον τὸ ἰὸν: peu importe que l'usage ait attribué à δέον un sens favorable et à ζημιῶδες un emploi de mauvais augure: au fond, ils dérivent tous deux de l'expression d'une propriété purement physique: et il en est de même de δαίμων, quoique vous ayez une première fois substitué une explication secondaire (δαήμονες) à la plus simple (δέων ἅμα, δεόμενος, *vinctus* et *vinciens*) et que vous ayez omis de rappeler le mot quand il était question de quelque chose d'aussi voisin que ζημία. Vous ne nierez pas qu'une explication identique ne convienne au δῆμος dont nous n'avez point parlé; ce mot exprime en effet, l'idée de *rassemblement*, d'*aggrégation*, par conséquent de *lien*, de même que δῆμος la *graisse*, à laquelle appartient proprement l'idée de *coagulation*. Votre obervation sur la substitution du ζ au δ, si vous l'aviez faite plus tôt, vous aurait dispensé de la distinction établie presque au début de ce dialogue (29) entre Ζεὺς et Διὸς; vous auriez reconnu que la seconde forme n'est qu'une flexion de la première, et peut-être alors

ce n'est pas la substitution de l'ε à l'ι que vous auriez proposée, mais celle de l'ι à l'ε, ce qui prouverait que Ζεὺς est à δαίμων, ce que δέον est à ζημιῶδες. Mais vous avez voulu masquer vos batteries, et nous laisser le soin, jusqu'ici il est vrai fort négligé, de restituer votre pensée véritable.

77—78. On donne aux enfants, ponr aider leur mémoire et exercer leur intelligence les fragments décomposés d'un tableau à débrouiller et à restituer ensuite dans leur disposition première: c'est sous cette forme que nous est souvent apparue l'argumentation du Cratyle, mais jamais d'une manière plus frappante qu'à l'endroit auquel nous sommes parvenus. C'est une confusion étudiée qui ne se débrouille un peu qu'à sa fin, lorsqu'apparait la triade sacrée d'*Eros*, d'*Himéros* et de *Pothos*. Commençons donc par rétablir un peu d'ordre dans ce qui precède, soit en renvoyant à leur place naturelle des mots dépaysés en ce lieu, soit en restituant les séries parallèles et contrastées que le philosophe a mêlées à dessein.

Εὐφροσύνη, par exemple, reviendrait de droit au chapitre où il a été question de φρόνησις et de σωφροσύνη (61, 62); ἡδονὴ trouverait sa place à la suite de Διόνυσος, Ἡδύοινος (51). Ἀνία expliqué par ἐμποδίζον τοῦ ἰέναι, rappelle l'explication toute semblable donnée de ἀνδρία=ἀν—ρία (65—6). N'oublions pas néanmoins l'intention apparente de l'auteur: il continue sa distinction du *bien* et du *mal* et l'aspect qu'il entreprend d'envisager est le contraste du *plaisir* et de la *douleur*: d'un côté nous avons donc: ἡδονὴ, χαρὰ, τέρψις, εὐφροσύνη ; de l'autre, λύπη, ἀνία, ἀλγηδὼν, ὀδύνη, ἀχθηδὼν: ἡδονὴ fait pendant avec ὀδύνη
et ἀχθηδὼν est placée en face de χαρά.

D'un autre côté, il semble qu'il existe un contraste, quant à l'étymologie entre λύπη et ἀνία
de même qu'entre τέρψις et εὐφροσύνη

Quant à ἀλγηδὼν, c'est le seul de ces neuf mots, qui paraisse marcher isolément, et même le philosophe ne se donne pas la peine d'en chercher une étymologie vraisemblable: ce mot l'étonne, et il se contente de le dériver d'ἀλγεινὸν, ἡ δὲ ἀλγηδὼν ξενικόν τι φαίνεταί μοι, ἀπὸ τοῦ ἀλγεινοῦ ὠνομασμένον. Quoi! ne pas même remonter jusqu'à ἄλγος, ne pas chercher d'où ἄλγος pouvait venir! Nous avons encore là une pierre d'achoppement, dont il faudra déblayer notre terrain. Mais revenons aux quatre autres groupes: d'abord identité d'étymologie et différence d'acception, ensuite acceptions semblables avec une étymologie toute différente, voilà ce que le philosophe ne nous paraît avoir que très imparfaitement dissimulé. Ἡδονὴ selon lui voudrait dire l'élan, ἕσις, vers la jouissance, ὄνησις. On retrouve ces éléments dans le mot ἡδονὴ, avec l'addition tout à fait sans conséquence d'un δ: ἥ τε γὰρ ἡδονὴ, ἡ πρὸς τὴν ὄνησιν ἔοικε τείνουσα πρᾶξις τοῦτο ἔχειν τοὔνομα· τὸ δέλτα δὲ ἔγκειται, ὥστε ἡδονὴ ἀντὶ ἡονῆς καλεῖται. Ὀδύνη, au contraire a été ainsi nommée d'après l'*invasion de la douleur*, ὀδύνη δὲ ἀπὸ τῆς ἐνδύσεως τῆς λύπης κεκλημένη ἔοικε (probablement ὁδὸς ἀνίας); mais la première étymologie n'est pas plus sérieuse que la seconde, car ἡδονὴ, n'est qu'une dérivation de ἡδὺς, et ὀδύνη doit provenir de οἰδάω, le *gonflement* étant une cause immédiate de *douleur*, comme dans l'enfantement aux souffrances duquel le mot ὀδύνη est particulièrement affecté. Nous avons donc en présence ἡδὺς et οἰδάω, et la seule question est de savoir jusqu'à quel point ces deux radicaux diffèrent dans leur principe; d'après les regles suivies par l'école sacrée, les deux mots doivent avoir une origine commune, et de là l'identité fondamentale du *plaisir* et de la *douleur*.

Ἀχθηδὼν et χαρὰ n'offrent pas, il est vrai, la même ressemblance extérieure que ἡδονὴ et ὀδύνη: mais remarquez l'étymologie que le philosophe propose pour chacun des

deux premiers mots. Ἀχθηδὼν *est ce qui pèse sur le mouvement*, ἀχθηδὼν δὲ καὶ πάντι δῆλον ἀπεικασμένον τὸ ὄνομα τῷ τῆς φορᾶς βάρει (ἄχθος ὁδοῦ), χαρὰ au contraire est *l'épanchement* et le *mouvement libre du cours de l'âme*, χαρὰ δὲ τῇ διαχύσει καὶ εὐπορίᾳ τῆς ψυχῆς ἔοικε κεκλημένη. Mais, pourrait-on répondre, ἄχθος dans le premier mot, et χύσις, dans le second n'appartiennent-ils pas à une seule et même racine dont un aspect, ἔχω, exprime l'*empêchement* et le second, χέω, le *mouvement libre*? Et il en est de même de ὁδὸς, que dans οἰδάω il est si facile de ramener à δέω, de ῥέω qui par εἴρω, exprime aussi l'idée du *lien*; rien donc d'essentiellement distinct dans ces différentes mots, et c'est l'usage seul qui détermine leur acception extérieure.

D'un autre côté, voici des mots qui, quoique ayant dans l'usage ordinaire une acception commune, semblent empruntés à des origines opposées. Pour les deux premiers, λύπη et ἀνία, l'aveu du philosophe est formel. Λύπη c'est la *dissolution* que le corps éprouve dans le chagrin, ᾗ τε λύπη ἀπὸ τῆς διαλύσεως τοῦ σώματος ἔοικεν ἐπονομασθῆναι, ᾗν ἐν τούτῳ τῷ πάθει ἴσχει τὸ σῶμα. (Ici Platon tire évidemment λύπη de λείπω voisin de λείβω). Quant à ἀνία, c'est comme je l'ai déjà dit ce qui empêche le mouvement, καὶ ᾗ γε ἀνία τὸ ἐμποδίζον τὸ ἰέναι. Ainsi donc voici l'idée du *mouvement* et de la *liberté*, διάλυσις, attachée à la *douleur*, un des aspects du *mal*; voici le *mouvement* et la *station* désignant à la fois la *douleur*. Il est vrai qu'on pourrait dire à l'encontre que des mots rapprochés forcément par le système sacré de λύπη, tels que λιπαρὸς, *brillant*, *joyeux*, expriment le contraire de chagrin, et renvoyer le philosophe à son explication d'ἀνδρία=ἀν-ρία, (65—6) où il interprête dans le *sens du mouvement*, la *contrariété du mouvement*: on voit donc, plus clairement que jamais à quel point Platon se joue de son lecteur.

Pour se qui concerne τέρψις et εὐφροσύνη, il est, en apparence, plus d'accord avec lui-même; ces deux expressions de la *joie* appartiennent, suivant lui, à la catégorie du mouvement. Εὐφροσύνη s'explique d'elle-même; εὐφροσύνη δὲ οὐδὲν προσδεῖται τοῦ διότι ῥηθεῖναι, c'est parceque l'âme accompagne heureusement le mouvement des choses, qu'on a dit d'abord εὐφεροσύνη; c'était le vrai mot: mais plus tard on l'a changé en εὐφροσύνη: παντὶ γὰρ δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ εὖ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν ξυμφέρεσθαι τοῦτο ἔλαβε τὸ ὄνομα, εὐφεροσύνην, τό γε δίκαιον· ὅμως δὲ αὐτὸ καλοῦμεν εὐφροσύνην. Quant à τέρψις ce mot ne va pas tout seul: le philosophe a d'abord besoin, contre toute vraisemblance, de le dériver de τερπνὸν, tandis que le type de ces deux dérivés est évidemment τέρπομαι: *ce qui plaît*, ajoute-t-il, étant comme un souffle qui se glisse dans l'âme, ἕρψεως πνοῇ, on a dû dire ἑρπνοῦν: mais avec le temps ce mot, (par l'addition du τ) s'est changé en τερπνὸν, ὑπὸ χρόνου δὲ τερπνὸν παρηγμένον. Ceci est trop forcé pour paraître un seul instant sérieux, il est clair que τέρπομαι dérive de τρέπω, *tourner*, dans le sens d'*attirer*, *enlacer*, *charmer*; τρέφω, *nourrir*, appartient par un autre aspect, au même type original: c'est ainsi que τρέπω, et στρέφω, ont fourni la racine secondaire στέρφος, *cuir*, *peau*, *écaille*, *enveloppe*: donc, deux mots qui expriment la *joie* et l'amusement appartiennent l'un à l'idée du *mouvement*, l'autre à l'idée de *station* et d'*empêchement*; à moins qu'on ne rappelle que τρέπω, et plus clairement en latin *torquere*, s'emploie aussi pour exprimer le mouvement rapide obtenu par la *compression* et la *torsion*, à moins qu'on ne fasse souvenir aussi que le mouvement circulaire étant adéquat à l'*empêchement*, Εὐφροσύνη, peut aussi bien se rattacher à εὖ—περὶ, qu'à εὖ—φέρω. Rien d'ailleurs n'est moins déterminé au fond que cet aspect joyeux de τέρψις et d'εὐφροσύνη. Pour le premier

mot, il est impossible d'oublier sa parenté avec τάρβος, la *crainte*, expression qui servirait à rendre la même métaphore que δέος et δειλὴ (v. 69, 76); pour le second, la place étrange qu'occupe Εὐφροσύνη parmi les enfants de l'*Erèbe* et de la *Nuit*, et le rapport de ce nom avec une désignation euphémique de la nuit elle-même, εὐφροσύνη, donnent sérieusement à réfléchir, et si l'on se représente à l'esprit que la particule εὐ, n'exprime le *bien* que parcequ'il sert à rendre la *force* et la *quantité*, Εὐφροσύνη court risque de passer avec *Hadès* dans le domaine de la terreur, de l'obscurité et de la mort.

Insensiblement je me suis mis à écrire Εὐφροσύνη comme un nom propre : comment oublier en effet que c'est là le nom d'une des Grâces? cette dernière observation peut être un trait de lumière. Dans χαρὰ nous avons, à peu de chose près, le nom générique des Grâces, χάρις. *Thalia*, qui manquerait à l'appel est avantageusement remplacée par τέρψις qui, sous la forme pleine Τερψιχόρα, est comme Θαλία, l'une des muses, une Muse qui de même préside à la danse et au plaisir. Les muses quand on les trouve réduites à leur nombre primitif de *trois* ou même de *deux*, ont une analogie frappante soit avec les Grâces, soit avec les *heures*. Enfin, cette bizarre dérivation d'ἀλγηδὼν tirée d'ἀλγεινὸν, n'est-elle pas comme un jalon planté pour nous conduire avec un très léger changement au nom de la troisième des Grâces Ἀγλαία, d'où il résulterait une fois de plus (avec un rapport commun aux racines, αγ et αλ) que les acceptions toutes extérieures de la *douleur* et de la *joie* remonteraient à un fond commun où, en se confondant, elles devraient perdre leurs apparences.

Les trois Grâces apparaissant à cette place, précédant les trois formes de l'Amour, n'en étant séparées que par le désir, ἐπιθυμία, qui sous son aspect féminin, doit offrir

avec Vénus une évidente analogie. Or, c'est une fait déjà connu et fixé par la science, que l'amour offre une forme compréhensive de tout le système religieux des anciens: ainsi se revèle de plus en plus le dessein de Platon d'achever l'exposition de tout le système religieux qu'il veut combattre ; peu importe qu'il ait semblé en avoir fini avec les Dieux: l'Olympe adoré et interprété dans les mystères doit y passer tout entier.

J'ai donné (78), à l'occasion de l'*Année* et des *Heures*, la théorie de ces figures essentiellement au nombre de trois (car le nombre deux indique plutôt l'alternance) qui tournent autour d'un axe avec lequel elles s'identifient, produisant au dehors une variété et une succession d'aspects qui constituent l'élément de la diversité dans l'unité. L'axe producteur et conservateur réunit les propriétés des deux sexes, et c'est ainsi que les Grâces tournent autour de la Vénus conique, de même que les muses autour d'Apollon — Omphalos, de même que les Heures autour d'Eniautos—Plutus. L'ἐπιθυμία dont il est question entre les Grâces et les amours doit donc être considérée dans son caractère essentiel, et peu importe qu'elle s'appelle Priape ou Vénus ; on sait que Priape était fils du Bacchus Indien et d'Aphrodite, peut-être même de Mercure et de cette dernière déesse ; en se rappelant l'analogie fondamentale de la *mammelle* et du *Phallus* (v. 66) on comprendra mieux le caractère essentiellement androgyne de Priape. Quant à ἐπιθυμία ou plutôt à θυμός, nous n'avons rien de nouveau à en dire, et on trouvera au chapitre des δαίμονες (33) et des *Muses* (50) les développements suffisants; ce qu'ajoute ici le philosophe confirme entièrement nos précédentes remarques; θυμός, dit-il, vient du bouillonnement et de l'effervescence de l'âme ; θυμὸς δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχοι ἂν τοῦτο τοὔνομα. Θυμὸς

est ici très clairement et très justement dérivé de θύω, et il existe une affinité positive entre ce radical et ζέω. Seulement θύω semble avoir de plus que ζέω l'élément ὕω dont j'ai indiqué le rôle distinct à l'article de *Dionysus* (51) mais θυμὸς n'est pas seulement un dérivé de θύω ; l'élément μ vient corroborer la valeur de l'expression de manière à produire cette compression, cette tension, ce gonflement qui doit produire l'explosion, de l'air, du liquide, du projectile solide, de la voix, ou de la lumière. Ἵμερος le *désir* vient donc se placer naturellement à côté de θυμὸς. Au sujet de ce mot ἵμερος, le philosophe ne dissimule pas la coïncidence du *lien* et du *flux*, par conséquent de la *station* et du *mouvement*. Selon lui, c'est la manière de *désigner le flux qui attire l'âme*: ἀλλὰ μὴν ἵμερός γε τῷ μάλιστα ἕλκοντι τὴν ψυχὴν ῥῷ ἐπωνομάσθη; ce *flux* ῥεῖ *étant lancé* ἱέμενος et *s'attachant aux choses*, ἐφιέμενος τῶν πραγμάτων, est ce qui *attire fortement l'âme*, καὶ οὕτω δὴ ἐπισπᾷ σφόδρα τὴν ψυχὴν διὰ τὴν ἕσιν τῆς ῥοῆς. L'explication de ἵμερος par ἅμα — εἴρω est donc tout naturellement fournie par Platon, mais il y a de plus le rapprochement de ἅμα et du participe ἱέμενος, dont le propre de jonction est le verbe μάω; nous avons déjà apprécié toute l'importance de ce dernier mot au chapitre des Muses: (50) nouvel argument en faveur de l'identité fondamentale du *mouvement* et de la *station*.

En abordant l'examen de πόθος le philosophe établit une distinction entre ce mot et celui de ἵμερος, distinction qui porte sur l'usage extérieur de ces deux expressions et qui pourrait fournir un bon article aux *synonymes Grecs*. Ἵμερος, c'est le désir de ce qui est proche τοῦ παρόντος ἱμέρου τότε ὅτον παρῇ οὔ τις ἐφίετο, ἵμερος ἐκαλεῖτο. Pothos c'est la passion qui s'attache à ce qui est éloigné et absent, τοῦ ἄλλοθί που ὄντος καὶ ἀπόντος—ἀπογενομένου δὲ ὁ αὐτὸς οὗτος πόθος ἐκλήθη. Mais à moins que le philosophe n'ait voulu par

voie d'allusion mettre le mot ἀπόντος en rapport avec celui de πόθος, je ne vois là qu'une distinction grammaticale et nullement une étymologie. Il faut en restituer une qui réponde à la pensée de Platon, et dans ce cas, ce ne peut-être que ἐπ' ὠθέω, analogue à ἐφιέμενος. Du reste l'idée de l'*émission* conduit immédiatement à celle de la distance, et par conséquent la distinction établie entre ἵμερος et πόθος, se restreint exclusivement à l'usage. Quand les éléments dont πόθος se compose, se présentent sous la forme πείθω, il n'y a de visible que l'*adhésion* et l'*enlancement*; il en est de même de πεῖσμα, comme servant à désigner le *câble* d'un vaisseau: et ceci est conforme à la nature des choses; car la compression produite par le mouvement concentrique, est la cause de l'émission.

L'*émission* à son tour conduit à la *pénétration*; c'est cette propriété δι' ὄν, pour laquelle l'élève d'Anaxagore a laissé voir sa prédilection: car c'est le chemin du spiritualisme; plus l'objet est lancé avec force, plus il est doué de cette faculté de diviser et de traverser les obstacles. Ces divers phénomènes se réunissent dans l'idée de l'*amour*: aussi le philosophe arrivant à l'analyse d'ἔρως n'aura guère besoin de se préoccuper ni du *cours concentrique* (ῥέω), ni du *lien* (εἴρω) ni de l'*émission*, ἔρω; il n'aura plus à insister que sur la *pénétration* (ῥάσσω); et de là l'interprétation recherchée et invraisemblable qu'il donne du nom d'ἔρως. Ce mot vient, dit-il, de ce que l'amour n'est pas un flux propre à celui qui en est possédé, οὐκ οἰκεία ἐστιν ἡ ῥοὴ αὕτη τῷ ἔχοντι, mais s'introduisant par les yeux, il coule du dehors au dedans. ἀλλὰ ἐπείσακτος διὰ τῶν ὀμμάτων—ἐσρεῖ ἔξωθεν. Autrefois on disait ἔσρος, ἔσρος τό γε παλαιὸν ἐκαλεῖτο, d'où l'on a fait ἔρως par le changement de l'*o* en *ω* (et aussi par la suppression du *σ*, ou bien ce *σ* introduit ici d'une manière si forcée, fait allusion au double *σ* de ῥάσσω, primitif de

ῥήγνυμι; car la manière dont l'amour pénètre n'est point si douce que l'euphémisme de Platon veut bien le dire, ou c'est une indication de la servilité fréquente de la lettre σ (σπάω=ὀπάομαι; στρέφω—τρέπω etc.) servilité qui sert à rendre compte de certains mots dont l'apparence est propre à dérouter, comme par exemple le nom de Πασιθέα dans Homère, la plus jeune des Grâces, qui comparé à celui de ses sœurs s'explique naturellement par ὀπάομαι et ἰθύω (cf. ἐπαφὴ τοῦ φερομένου 47).

79. *Eros*, *Himeros*, et *Pothos*, nous avaient ramenés dans l'Olympe. Mais que penser de δόξα, οἴησις, βουλή, attributs de l'intelligence dont il est difficile de saisir le rapport avec ce qui précède. Δόξα est un acheminement à deux mots, ἀλήθεια et ψεῦδος, que le philosophe va placer bientôt au terme de sa course, exactement de la même manière que Vigile nous représente les portes des songes par lesquelles il fait sortir ses initiés, à la suite de leur pérégrination infernale; mais avant de laisser pressentir ce rapport, il commence par donner de δόξα une étymologie qui prouve à quel dégré de pénétration il poussait ce genre de recherches, pour peu qu'il lui convint de parler sérieusement. Le mot de δόξα, l'*opinion* vient de la poursuite, διώξει, c'est le mouvement de l'âme avide de savoir et qui se met à la poursuite des objets partout où ils peuvent se trouver: ἡ ψυχὴ διώκουσα τὸ εἰδέναι ὅπη ἔχει τὰ τὰ πράγματα πορεύεται. On peut comparer ce mouvement à celui d'un trait lancé par un arc, τῇ ἀπὸ τοῦ τόξου βολῇ ἔοικε δὲ τούτῳ μᾶλλον. Il en est de même d'οἴησις qui a le même sens, ἡ γοῦν οἴησις τούτῳ ξυμφωνεῖ; ce mot désigne l'élan de l'âme vers tous les êtres de la nature: οἶσιν γὰρ τῆς ψυχῆς ἐπὶ πᾶν πρᾶγμα οἷόν ἐστιν ἕκαστον τῶν ὄντων δηλούσῃ προσέοικεν. Ici évidemment Platon, en forgeant le mot οἶσις, le dérive de οἴω, qui prête ses temps à φέρω

(v. l'article de *Dionysus*, 51) et qui se retrouve dans l'usage de la langue avec l'acception de *croire*, d'où οἴησις. Οἴω d'ailleurs ne peut différer essentiellement d'ἴω, et répond par conséquent, ainsi que le dit Platon, à l'idée de mouvement. Quant à δόξα, ce mot (de même que δοκὸς, δόκανα, τίκτω, τόκος, τόξον) se range parmi les expressions du *mouvement d'autant plus vif qu'il est comprimé*, et si l'on veut s'en rendre compte par la décomposition, on trouve en effet qu'il se rapproche de διώκω, avec cette différence que dans ce dernier mot δι exprime plutôt la pénétration (διὰ ὠκὺς) tandis que dans δόξα, c'est plutôt la racine δέω qui sert de préfixe.

Cependant le philosophe complète ce qu'il vient de dire, en ajoutant que βουλὴ, la *volonté*, exprime aussi le *mouvement* de l'âme. Βουλὴ en effet n'est autre chose que βολὴ, *justice*, *vouloir*, βούλεσθαι de même que *délibérer*, βουλεύεσθαι, veut proprement dire *s'élancer*, ἐφίεσθαι sur un objet en s'attachant. Tous les mots du même ordre que δόξα sont autant de métaphores empruntées au jet de l'arc, πάντα ταῦτα δόξῃ ἑπόμεν' ἄττα φαίνεται τῆς βολῆς ἀπεικάσματα, et l'on peut en juger aussi bien par leurs contraires: ἀβουλία (*l'imprudence*) par exemple, me paraît le malheur d'un homme, ou qui n'a pas lancé le trait, ou qui, s'il l'a lancé, n'a pas atteint le but, qui ne s'est pas mis en possession de ce qu'il voulait, de l'objet sur lequel il délibérait et auquel s'attachait son désir, ὥσπερ αὖ καὶ τοὐναντίον ἡ ἀβουλία ἀτυχία δοκεῖ εἶναι, ὡς οὐ βαλόντος οὐδὲ τυχόντος οὗ ἔβαλλέ τε καὶ ὃ ἐβούλετο καὶ περὶ οὗ ἐβουλεύετο καὶ οὗ ἐφίετο.

On a vu précédemment à l'article de βλαβερὸν (79) que je tirais l'étymologie de βουλὴ de l'idée d'aggrégation, et il faut convenir qu'en ajoutant, comme le fait Platon βουλεύεσθαι à βούλομαι, l'idée de *cohésion* et de *lien* semble devoir rester prédominante. Mais le retour de βουλὴ à βάλ-

λω par βολὴ n'en est pas moins positif et le *jet de la flèche* a pour propriétés dominantes l'émission et la pénétration: c'est ce que nous avons déjà vu, en étudiant l'étymologie de ἀεὶ βάλλων proposée pour *Apollon* (49). Mais que de βάλλω on passe à ἀμφιβάλλω, et voici le principe du flux *circulaire* de l'*enveloppement* et du *lien* qui reviennent en jeu. Alors on étudie la forme recourbée et le mécanisme de l'arc; on reconnaît que c'est la *torsion* et la *compression* qui font la force d'*émission* et de *pénétration* de la flèche. Ne nous arrêtons pas là, et suivons la flèche elle-même dans son cours. Si je la lance perpendiculairement au dessus de ma tête, après avoir épuisé sa force d'impulsion contre les couches atmosphériques qu'elle traverse, elle *se retourne sur elle-même*, et revient à son point de départ : si je la lance obliquement, je vois bientôt s'infléchir la ligne directe qu'elle semblait destinée à parcourir: la parabole qu'elle décrit la ramène à la surface de la terre ; si elle ne rencontrait pas cet obstacle, il semble que sa chûte devrait lui rendre une nouvelle force et la moitié supérieure de l'ellipse ou du cercle qu'elle a commencé à parcourir, parait tracer la route propre à la ramener à son point de départ. Ainsi se décompose et se corrompt en quelque sorte le principe d'inflexibilité qui paraissait inhérent à ce qui s'élance et à ce qui pénètre: la flèche qu'on aurait dit être l'image de ces choses qui, suivant l'expression d'*Héraclite ne rentrent jamais deux fois dans le même fleuve* (οὐ δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν ἐμβαίης) participe de la circularité du cours des choses, et les deux caractères qui semblaient le plus s'en éloigner, reviennent ainsi s'identifier à leur point de départ. On comprend désormais toute l'importance du symbole de l'*arc* et de la flèche entre les mains d'*Apollon* ou de l'*amour*.

79—80. Nous devons approcher du terme de l'exposi-

tion, en effet Socrate ne manque pas de nous indiquer qu'il lui reste peu de chose à ajouter pour conclure. « Il me « semble, lui dit Hermogène, que tu te presses beaucoup. » Ταῦτα ἤδη μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, πυκνότερον ἐπάγειν. — « C'est que l'inspiration divine va m'abandonner, » lui répond Socrate, τέλος γὰρ ἤδη θεῷ. Et quelques lignes plus bas ; « Tant qu'il me reste de la force, servons-nous en ; ne me « lâche donc point, et continue de m'interroger, » ἕως δὲ πάρεστιν ἡ ῥώμη, μὴ ἀνιῶμεν αὐτήν· ἀλλὰ καὶ σὺ μὴ ἀνίει, ἀλλ' ἐρώτα. Ne nous attendons désormais à trouver que des corollaires : en voici un des plus essentiels, la *nécessité*, ἀνάγκη. Pour juger ce qu'était cette idée aux yeux de Platon lui-même, il suffit d'étudier à la fin de la République la fameuse prosopopée attribuée à Er l'Arménien. Je place parmi les compléments indispensables de ce travail, un examen raisonné de cette fiction que je considère comme comprenant, en très grande partie, les bases de la transaction que Socrate proposait aux défenseurs de la religion de son pays. Il consentait au maintien des noms et des formes, pourvu qu'une révolution introduite dans le fond fît prédominer l'empire des vérités de conscience. Mais de même que dans le Timée, Socrate tout en cherchant à la suite et bien au de là d'Anaxagore, à dégager le principe spirituel de la divinité des entraves de la matière, reste dans l'impuissance de s'affranchir tout à fait des principes du panthéïsme, de même dans la République le dogme de la fatalité conserve au dessus de celui d'une Providence éclairée une suprématie inéluctable ; et ce dogme a pour symbole le *fuseau* de la *nécessité*. A plus forte raison, cette idée devait-elle dominer les croyances de l'école sacrée ; or, en sa présence, il eut été bien difficile de maintenir la gageure de la supériorité du mouvement et de la liberté. Socrate ne le tente même pas, quoiqu'il garde des paroles

de blâme pour la *nécessité*, et semble, assez timidement au reste, donner la préférence à ce qui est *libre et volontaire*, ἑκούσιον.

Ces deux mots d'ailleurs, ἀνάγκη, ἑκούσιον, offrent dans leur composition une assez frappante apologie. On pourrait soutenir avec vraisemblence qu'ἀνάγκη vient d'ἄκων lequel n'est autre que la négation d'ἔκων, (ἀ ἔκων). Mais nous avons déjà à plusieurs reprises établi le principe que toutes les idées de l'école sacrée se présentaient sous une forme affirmative, et le philosophe reste dans l'occasion présente fidèle à ce principe, C'est ainsi qu'il n'établit aucun rapprochement radical entre ἑκούσιον et ἀνάγκη. Ce qui exprime le *plein gré*, τὸ ἑκούσιον est selon lui, ce qui *cède* et ne résiste pas τὸ εἶκον καὶ μὴ ἀντιτυποῦν, comme qui dirait εἶκον τῷ ἰόντι, et c'est là un effet du même genre que la *volonté*, τῷ κατὰ τὴν βούλησιν γιγνομένῳ, tandis que la nécessité est ce qui *résiste*, ἀντίτυπον, ce qui est contraire à la volonté, et participe en conséquence de l'*erreur* et de l'*ignorance*, παρὰ τὴν βούλησιν ὄν, τὸ περὶ τὴν ἁμαρτίαν ἂν εἴη καὶ ἀμαθίαν (voyez ce qui vient d'être dit, 79, de l'*imprudence*, ἀβουλία); on peut donc comparer la *nécessité*, où plutôt le *nécessaire*, τὸ ἀναγκαῖον, à une marche dans des ravins, ἀπείκασται δὲ τῇ κατὰ τὰ ἄγκη πορείᾳ (ἀνὰ ἄγκη ἰὸν), où le terrain raboteux, plein d'obstacles et hérissé de broussailles embarrasse à chaque instant le voyageur, ὅτι δύσπορα καὶ τραχέα καὶ λάσια ὄντα ἴσχει τοῦ ἰέναι.

Laissons de côté ce qui se rapporte à ἑκούσιον, ce mot que je sache, n'a point d'importance au point de vue religieux. Selon toute vraisenblance il se rattache à la racine ἥκω, (d'où ἕκας de loin) laquelle est étroitement apparentée avec le parfait passif d'ἄγω, ἦκμαι, et remonte d'un autre côté à ἵημι. Ἑκούσιον, comme εἴκω, indique ce

qui cède sans résistance à l'impulsion. Je ne sais ce qui porte le philosophe à introduire violemment ἰὸν dans l'appréciation de ces deux mots, qui sous la forme plus simple ἔχων et ἀνάγκη n'ont que faire de cette désinence, à moins qu'il ne tienne à contredire son propre principe, en reconnaissant qu'il peut y avoir un *mauvais mouvement*, de même qu'à propos d'ἀνδρία, il a admis une *bonne* résistance. Quant à la dérivation d'ἄγκος proposée pour ἀνάγκη, elle a cela de précieux qu'elle introduit un nouvel élément symbolique celui de la *vallée*, αὖλος, en même temps qu'elle fait allusion soit à la *strangulation* (Ἄρτεμις ἀπαγχομένη) soit à une manière de désigner le *nœud*, ὄγκος qui se retrouve dans le Neptune *Onchestius* et dans la *Minerve Onga*. L'idée des anfractuosités, des détours et des obstacles d'une demeure creuse et souterraine se trouve résumée dans le mythe du *labyrinthe*, et c'est là, une manière d'exprimer, soit les replis dont s'entoure le maître jaloux qui réside au centre du monde, soit les liens essentiels à cette personnifications divine. La flute, αὐλὸς, avec ses tuyaux inégaux σύριγξ, est un résumé de cette autre figure plus étendue, et c'est pourquoi la *syringe* appartient au dieu λάσιος par excellence, et λάσιος par la substitution vraiment organique du σ au κ offre un rapport presque certain d'origine avec ἕλιξ. Quant à τραχὺς, son analogie avec θρὶξ, *boucle de cheveux*, se ramène au symbole qu'exprime λάσιος.

80. Avant d'arriver au terme, nous avons encore à traverser une étrange explication du mot, ὄνομα, pour nous ce mot ne présenterait pas une bien sérieuse difficulté ; évidemment c'est un substantif abstrait en μα, dérivé d'un verbe qui serait, par exemple, ὄνω ; et comme au lieu de cette forme active, nous ne trouvons qu'un moyen, ὄνομαι, dont l'acception fixée par l'usage, *se plaindre*, *injurier*,

permet de remonter jusqu'à l'origine du langage, c'est à dire la production du *son comprimé et articulé*, nos observations précédentes nous autorisent à assigner cette provenance au nom même du *nom*. Αἶνος, *discours, louange*, appartient à la même origine, et quant au radical qui a produit ces deux formes, il faut voir ce que nous en avons dit à l'article de Διόνυσος. Cependant le philosophe, pour remonter à l'origine d'ὄνομα, insiste principalement sur cette désinence en μα des noms abstraits dont la loi la plus simple de la critique grammaticale nous a obligés de ne tenir aucun compte. Il établit d'abord la synonymie de μαίεσθαι et de ζητεῖν, et conclut de ce mot μαίεσθαι, rapproché de ὄν, que le *nom*, c'est la *recherche de ce qui existe*, cette singulière proposition s'expliquera plus tard : le philosophe la pose comme une pierre d'attente pour la recherche qu'il fera bientôt pour son propre compte, de l'origine du langage. En attendant, il met le comble à son ignorance apparente, par la remarque qu'il fait que l'étymologie proposée doit être plus reconnaissable dans le dérivé ὀνομαστόν. Mais nous nous sommes habitués à reconnaître qu'il n'y a rien d'inutile dans tous les caprices du philosophe; et si nous ne comprenons pas ce que l'*être* τὸ ὄν, vient faire ici, avançons de quelques pas, et méditons ce que Socrate va dire (sous une forme toujours bizarre et qui défie le bon sens) de l'*existence* et du *mouvement*. « L'*être* et l'*essence*, τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία, est la même « chose que le *mouvement*, τὸ ἰὸν, avec l'apocope de l'ι ini- « tial, τὸ ἰῶτα ἀπολαβόν; c'est pour cela sans doute que « pour exprimer ce qui n'existe pas, οὐκ ὄν, quelques per- « sonnes, τινὲς, (c'est à dire les Ioniens) disaient οὐκὶ ὄν. » J'ose affirmer qu'avec cette affectation de folie, le philosophe a exprimé la proposition vraiment fondamentale des dogmes sacrés; car l'*existence* et la *station* sont identiques

pour la forme comme pour l'idée, et tout tend dans ce que nous avons vu jusqu'ici, à identifier à leur tour la *Station* et le *mouvement*. Quant à ce qui est du rapport de ces idées à l'explication qu'il a plu à Socrate de donner du *nom*, ὄνομα, si ὄν, est le même que ἰὸν et si μαίεσθαι, le *violent désir* a pour point de départ une forte adhésion (v. l'article des *muses*), il s'en suit que le *nom* revient à l'*émission* par la *compression*, dont la *parole* est un des plus importants effets. En étudiant ὄνομα d'une façon régulière nous ne sommes pas arrivés à une conclusion différente.

81. Si l'école sacrée ne fournit aucun moyen de distinguer le *bien* du *mal*, elle ne doit pas être pourvue de plus de ressources pour séparer la *vérité* du *mensonge*, et Socrate la jugeait bien quand il accusait les auteurs du système d'avoir appliqué à la nature le vertige auquel leur propre cervelle était en proie. Allait-on, dans l'enseignement d'Eleusis jusqu'à la *maïa* des Indiens, c'est à dire jusqu'à l'illusion universelle? C'est que nous n'oserions affirmer pour le moment; mais il n'est pas douteux pour nous qu'avoué ou non, Socrate ne lui en fasse le reproche. Sous apparence de tenir encore à son apothéose du *mouvement*, le philosophe attribue la *vérité* à ce qui est *mobile*, le mensonge à ce qui est *empêché* et *stationnaire*. « Le mot ἀλήθεια est d'accord avec ce que nous avons dit; « ἡ δ' ἀλήθεια καὶ τοῦτο ποῖς ἄλλοις ἔοικε συγκεκροτῆσθαι: « ce mot veut dire une *course divine*, ἄλη θεῖα; il s'identi- « fie par conséquent avec le mouvement général de la na- « ture, τοῦ ὄντος φορά. Quant au *mensonge*, ψεῦδος, c'est « l'opposé du mouvement, τὸ δὲ ψεῦδος τοὐναντίον τῇ φορᾷ: « nouvel exemple du blâme que s'attache à ce qui *retient* et « *condamne au repos*, πάλιν γὰρ λοιδορούμενον ἥκει τὸ ἰσχό- « μενον καὶ τὸ ἀναγκαζόμενον ἡσυχάζειν (comparez cet emploi

d'ἧκει dans une phrase où il est question d'*empêchement*; avec celui d'ἴσχει dans une autre phrase 77. qui parle de *dissolution*, διάλυσις) « on compare les menteurs *à des gens* « *qui dorment*, ἀπείκασται δὲ τοῖς καθεύδουσι. Quant au ψ « initial, c'est une addition parasite qui n'a d'autre effet que « de dissimuler l'intention dans laquelle le mot a été com- « posé; τὸ ψῖ δὲ προσγενόμενον ἐπικρύπτει τὴν βούλησιν τοῦ « ὀνόματος ».

Si la seconde étymologie est absurde, je ne conteste pas jusqu'à un certain point la première; je suis disposé du moins à convenir que dans le mot ἀλήθεια est déposée l'idée de *mouvement*, mais je veux qu'on me permette de rapprocher d'ἀληθὴς, l'adjectif, ἠλίθιος, ou ἀλίθιος, dérivé d'ἠλεὸς, et dont le sens est la *folie*: ἠλεὸς à son tour ne vient pas seulement d'ἀλάομαι, *errare*; c'est à l'expression la plus générale du *mouvement*, de l'*impulsion*, de l'*émission* qu'il faut remonter (ἐλάω). Car le *langage* est un produit de l'*élancement* de même que la *folie*, et la *vérité*, sœur de la *sagesse* n'est qu'un des aspects du langage. Pour nous dispenser de nouveaux développements, il faut recourir ici à ce que nous avons dit précédemment de l'identité sacrée de la *folie* et de l'*ivresse* d'une part, de la *sagesse* et de l'*inspiration* de l'autre. Et il en est de même pour les *oracles*, cette expression de la parole divine, toujours produite par la *violence*, et la *coertion*; la vérité et l'erreur s'y trouvent tellement entremêlées et confondues que l'homme n'a pas le moyen de les discerner, et de là ces innombrables récits sur les embarras causés par l'obscurité étudiée des oracles, et sur les malheurs qui sont provenus de leur fausse interprétation. Ἀλήθεια est donc, dans l'usage commun, le côté vrai de l'oracle; de même que ψεῦδος en est le côté trompeur et astucieux. Si dans ἀλήθεια, nous reconnaissons comme dans l'expression de tout son

articulé, de toute parole, l'*obstacle* et le *mouvement*, il en est de même de ψεῦδος, où le ψ beaucoup moins indifférent qu'il n'a plu au philosophe de le dire, représente la racine σπάω=ἕπομαι (v. sur le σ superflu) et où εὖδος, va se rejoindre avec ᾠδή, οἴδω, et généralement toutes les formes de cè radical primitif qui s'appliquent à l'*émission* et au *langage*.

Par cette appréciation peu dissimulée de la base fragile sur laquelle reposait dans l'école sacrée la distinction de la vérité et de l'erreur, Socrate était bien capable de donner, en quelque sorte, la sanction à ses sentiments d'aversion pour des doctrines dont sa conscience était profondément blessée : mais le rapprochement que nous avons déjà établie entre ce corollaire de la première partie du Cratyle avec la conclusion du VIe livre de l'Énéide (où Virgile fait preuve d'une étude si approfondie des doctrines de l'école sacrée), joint aux remarques que le caractère des oracles anciens vient de nous suggérer, semble fournir un argument suffisant pour faire croire que les mystères avaient aussi leur *maïa* : et que de l'aveu de ceux même qui les avaient institués, la *sagesse* n'y était pas distincte de la *folie*.

81—91. A partir du moment où le philosophe s'occupe de présenter sa réfutation des principes qu'il a exposés jusqu'ici et dont il complétera le développement toutes les fois que l'occasion pourra s'en présenter encore, les précautions sont plus grandes, les circuits plus longs et le fil plus difficile à tenir dans ce labyrinthe. On a vu par l'argumentation qui précède que dans l'analyse des mots, tout tendait à réduire leurs propriétés à un petit nombre de qualités essentielles; il nous a paru qu'il y en avait quatre principales, la *flux concentrique*, le *lien*, l'*émission* et la *pénétration*. La preuve que nous ne nous sommes pas trompés, c'est le parti que prend l'interlocuteur de Socrate de

demander l'explication de ces mots essentiels; après avoir fait compliment au philosophe sur la hardiesse de ses interprétations, ταῦτα μέν μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, ἀνδρείως πάνυ διακεκροτηκέναι; il ajoute: et si l'on interrogeait sur ce qui va, τὸ ἰόν, sur ce *qui coule*, τὸ ῥέον, et sur ce qui *lie*, τὸ δοῦν? Ce résumé répond donc au nôtre, et nous assure de l'exactitude de la précédente analyse: et même déjà le philosophe va plus loin que nous; car la *pénétration* disparait de sa quintessence: résultat qui doit peu nous étonner, il est vrai, car dès le commencement la *pénétration* a été exprimée d'une manière complexe (δι'ὃν) et l'on y reconnait la combinaison du *lien* et *du mouvement* (δ-ιον) la *pénétration* produit d'ailleurs le *mélange*, et le *mélange* par l'*aggrégation* retombe dans le *lien*.

D'où vient donc, reprendrons-nous avec Hermogène, la forme que l'on a donnée à ces trois idées fondamentales, le *flux*, τὸ ῥέον, le *lien*, τὸ δοῦν, l'*émission*, τὸ ἰόν? Remarquons d'abord que l'expression d'aucune de ces trois idées ne se trouve restreinte à un seul mot; car quelques pages plus bas, (87), le philosophe revenant d'une assez longue digression à l'expression des propriétés essentielles, à côté de *ἱέναι* et de *ῥοὴ* place, non plus *τὸ δοῦν*, mais *ἀχέσις*, ce qui démontre, comme nous en avons d'ailleurs surabondamment la preuve par le reste du dialogue, que tous les éléments du discours doivent concourir à l'expression des idées fondamentales. Chacun de ces éléments est-il affecté particulièrement à l'une d'entre elles, ou doivent-ils concourir confusément à rendre les *trois idées*, c'est ce que nous aurons à examiner plus tard.

C'est déjà une grande hardiesse que de croire qu'il soit possible qu'une langue soit assez indépendante et *sui generis*, pour qu'on trouve sans sortir de ses limites, l'explication complète du mécanisme de sa formation: nous de-

vons rendre cette justice à Platon, qu'il a, en plusieurs circonstances, pris ses précautions pour qu'on ne le crut pas coupable d'une telle exagération. Il convient positivement que les Barbares sont plus anciens que les Grecs, (εἰσὶ δὲ ἡμῶν ἀρχαιότεροι βάρβαροι 90) il a signalé certains mots comme positivement empruntés à la langue Phrygienne, et il insinue qu'il y a de l'ignorance et du ridicule à mettre ces mots étrangers sur le lit de Procuste de la langue nationale. Ainsi, dans son opinion bien démontrée, on ne saurait se tenir assez en garde contre ces éléments importés qui dissimulent leur origine sous le vêtement commun qu'ils ont emprunté à leur nouvelle patrie; et de plus, il peut en être de même de ce qui sert à désigner les idées essentielles. Ces mots peuvent avoir été apportés d'une terre étrangère, comme la tradition veut que l'aient été dans une corbeille les objets sacrés des mystères de Samothrace: et ce point de départ, cette greffe, a pu donner naissance à la plus vaste propagation: « Nous avons toujours la res-« source, dit Socrate en répondant à Hermogène, de con-« sidérer comme étant d'origine barbare les expressions « dont nous ne pouvons pas rendre compte, φάναι ὃ ἂν μὴ « γιγνώσκομεν, βαρβαρικόν τι τοῦτο εἶναι (81), et de conjec-« turer que nous les avons empruntées à quelque peuple « barbare, ὅτι παρὰ βαρβάρων τινῶν παρειλήφαμεν» (90). La réserve est formelle, et je ne sais ce que les linguistes les plus sévères auraient à y reprendre.

Ce n'est pas d'ailleurs la seule précaution qu'une saine critique exige en pareille matière. L'usage se soucie fort peu des questions d'origine; il émousse, il contracte, il mélange, il substitue suivant des lois propres au génie de chaque idiôme, et qu'il ne suffit pas de connaître en principe pour en demêler tous les effets. Quand plusieurs siècles de pratique se sont accumulés sur une langue

cette action du temps devient une cause dominante d'incertitude. Or le mérite de cette observation n'a pas échappée davantage au génie du philosophe : « Il « pourrait se faire, dit-il, qu'à cause de l'antiquité les noms « primitifs fussent impossibles à distinguer, εἴη δὲ κἂν « ὑπὸ παλαιότητος τὰ πρῶτα τῶν ὀνομάτων ἀνεύρητα εἶναι « (81), les changements qui s'opèrent dans les langues sont « tels qu'il n'y aurait rien d'étonnant à ce que la langue la « plus ancienne n'ait pas différé de quelqu'une de celles que « les Barbares parlent aujourd'hui, διὰ γὰρ τὸ πανταχῇ « στρέφεσθαι τὸ ὀνόματα οὐδὲν θαυμαστὸν ἂν εἴη εἰ ἡ παλαιὰ « φωνὴ πρὸς τῆς νυνὶ βαρβαρικῆς μηδὲν διαφέροι,» et plus loin : « l'effet de l'âge a pu faire que ces origines ne « soyent pas plus faciles à débrouiller pour nous que le lan- « gage des barbares, ἢ ὅτι ὑπὸ παλαιότητος ἀδύνατον αὐτὰ « ἐπισκέψασθαι, ὥσπερ καὶ τὰ βαρβαρικά.» Ces propositions démontrent chez Platon une connaissance plus que suffisante du terrain sur lequel il s'est aventuré : et en effet comment s'expliquer qu'un homme d'un esprit aussi supérieur, et qui, pour son instruction, était entré en contact avec les nations étrangères, ne se fut fait aucune idée des rapports de la langue grecque avec celle des peuples plus anciennement constitués! il est vrai que le génie hellénique avait une disposition exagérée à se concentrer en lui-même, et quand on voit combien les néoplatoniciens de l'ère chrétienne, malgré tout l'intérêt qu'ils avaient à remonter à la source des religions dont ils avaient entrepris la défense, restaient éloignés de la science encore debout dans les sanctuaires de l'Égypte, et pour aisi dire, incapables de communiquer directement avec elle, on est disposé à croire que l'obstacle et la répugnance étaient encore plus considérables, dans le temps où les Grecs étaient enivrés de leur liberté politique et de l'éclat de leur pro-

pre civilisation. Mais si l'on peut douter que Platon ait travaillé avec beaucoup de persévérance, comme on le sait de Démocrite, sous des maîtres étrangers, nous avons au moins la preuve qu'il a su comment devaient être posées pour la langue grecque ces questions d'origine et de provenance.

Cependant ces obstacles qu'il a si bien sentis ne l'arrêtent pas; il craint que les réserves qu'il a faites ne soyent considérées comme des prétextes honnêtes qu'il met en avant pour se dispenser de l'examen d'une question aussi difficile; il faut prendre courage et aller en avant: Οὐ μέντοι μοι δοκεῖ προφάσεις ἄγων εἰσδέχεσθαι, ἀλλὰ προθυμητέον αὐτὰ διασκέψασθαι (82), αὗται γὰρ ἂν πᾶσαι ἐκδύσεις εἶεν καὶ μάλα κομψαὶ τῷ μὴ ἐθέλοντι λόγον διδόναι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων, ὡς ὀρθῶς κεῖται (90), il ne fait pas plus de cas de pareilles défaites que du parti que prennent les auteurs tragiques de faire apparaître les Dieux, quand ils ne peuvent autrement sortir d'embarras, εἰ μὴ ἄρα δή, ὥσπερ οἱ τραγῳδοποιοὶ ἐπειδάν τι ἀπορῶσιν ἐπὶ τὰς μηχανὰς καταφεύγουσι θεοὺς αἴροντες; c'est ainsi qu'on pourrait dire que ce sont les Dieux qui ont imposé les premiers noms, et que de là dérive leur justesse, καὶ ἡμεῖς οὕτως εἰπόντες ἀπαλλαγῶμεν, ὅτι τὰ πρῶτα ὀνόματα οἱ θεοὶ ἔθεσαν καὶ διὰ ταῦτα ὀρθῶς ἔχει (90). Remarquez que Socrate affecte de repousser cette conclusion comme inadmissible, en présence de Cratyle, le représentant de l'école sacrée, profitant de ce que celui-ci ne peut pas trahir la loi du mystère, et l'obligeant ainsi, malgré son extrême répugnance, à lui concéder par le raisonnement des propositions qui battent en brèche cette doctrine environnée d'une vénération superstitieuse. Il est clair, et on le verra bien, que pour Cratyle le langage a vraiment une origine divine: mais cette conviction n'est pas pour lui uniquement empirique;

il croit, il se persuade que les termes ne sont pas seulement justes, parcequ'ils sont divins, mais aussi, s'il est permis de s'exprimer ainsi, qu'ils sont divins parcequ'ils sont justes, Les rôles une fois posés, on remarquera la hardiesse croissante avec laquelle Socrate va pousser son adversaire, et on ne s'étonnera pas que Cratyle réduit à l'impuissance de parler sans se dévoiler, doive quitter Socrate avec une sentiment profond de mécontentement et même de vengeance.

Socrate va donc, sur la base dont il a signalé lui-même les périls, entreprendre l'examen des mots primitifs; mais ce n'est qu'en apparence qu'il prend sur lui cet examen. C'est une façon de parler que d'employer comme il le fait la première personne: μᾶλλον δὲ οὐχ ἡμεῖς, ἀλλὰ λέγων ἐξηνέχθην, ce système est tout entier l'ouvrage des anciens: συνέθεσεν μὲν γὰρ οὕτως ἥ περ σύγκειται οἱ παλαιοί: et toute l'affaire est de bien pénétrer dans son génie: ἡμᾶς δὲ δεῖ, εἴπερ τεχνικῶς ἐπιστησόμεθα σκοπεῖσθαι αὐτὰ πάντα... (88) et sous ce rapport je ne crois plus qu'il soit permis de contester désormais l'assertion de Socrate. L'étude qui précède m'a du moins convaincu sur deux points: je ne doute point que certains monosyllabes d'une acception compréhensive et complexe n'ayent servi pour ainsi dire de base à une partie considérable des développements de la langue; je n'hésite pas davantage à admettre que, dans une certaine école, dans certaines institutions on n'ait forcé les conséquences de ce fait, dont la réalité était déjà considérable, et qu'on n'ait prétendu ramener toute la langue à quelques éléments dans lesquels on croyait voir concentrées les propriétés essentielles des choses. Que cette entreprise en outre n'ait pas été le produit d'une liberté philosophique, mais qu'elle ait revêtu un caractère religieux, que les racines en remontant aussi haut que le

berceau même de la civilisation grecque, que l'influence s'en fasse sentir dans la poésie, dans les arts, et dans les cérémonies du culte : que ce système, quelqu'il soit, paraisse se concentrer et parvenir à une forme régulière, à mesure qu'on approche de cette grande institution religieuse qu'on appelle les mystères d'Eleusis, enfin que l'initiation par le langage, qui était le caractère essentiel de ces mystères, réponde à l'ordre d'idées qui fait le sujet du Cratyle, c'est là ce que l'étude de Platon combinée avec celle des autres productions littéraires et des monuments figurés me démontre invinciblement ; ce travail n'a pas d'autre but que de donner la preuve des propositions que je viens d'énumérer.

Voilà donc Socrate, après avoir pris ses précautions pour qu'on ne lui attribue pas une rigueur systématique qui n'est point la sienne, lancé à la recherche de la raison d'être du petit nombre d'éléments, dont on veut autour de lui que la langue grecque soit sortie tout entière. Y a-t-il des bornes au principe de décomposition à l'aide duquel le philosophe espère arriver à ces éléments originaires ? On va l'accuser encore de pousser les choses au de là de la hardiesse que la critique peut permettre. Il ne s'agit pas seulement pour lui de remonter du composé jusqu'au simple ; ce qu'il dit à cet égard de la justesse générale des mots, et de l'impossibilité de fixer la valeur des dérivés si l'on ignore ce que veulent dire les racines est, à mes yeux, incontestablement vrai quoiqu'embarrassant pour ceux qui, par excès de prudence, font de l'étymologie en traitant les radicaux comme des axiômes ; mais lorsque, non content de ces remarques le philosophe, profitant en quelque sorte d'une équivoque de sa propre langue, confond les éléments du langage avec les lettres de l'alphabet (également appelées, στοιχεῖα), et méconnaît

cette loi, que le langage étant antérieur à l'écriture les syllabes ont une valeur élémentaire indépendante du procédé d'abstraction en vertu duquel on a distingué et établi les caractères alphabétiques: il importe de savoir si c'est bien en son nom que parle Socrate, et si, au contraire, il ne fait pas allusion à un excès d'analyse qui aurait été le fait de l'école sacrée.

Ce n'est pas que personne, pas plus qu'Hermogène et que Cratyle, ait droit de contester au philosophe cette proposition, que l'art de donner les noms repose sur une imitation des choses auxquelles on les attribue. Socrate ne tombe pas, à ce sujet, dans les inconvenients du système incomplet et grossier de l'onomatopée. Sans nier qu'il existe une analogie entre le procédé du langage et la manière dont les sourds-muets miment l'extérieur et l'action des objets pour en donner une idée aux autres, il ne veut pas que la considération qu'on se trouve, à propos du langage, dans le domaine de la voix et des sons, conduise à cette conclusion que celui qui imiterait le cri d'un animal, en aurait par celà même fourni le nom; car bien que la voix soit l'instrument du langage, la musique qui dépend du même organe n'imite pas de la même manière que la parole; outre les qualités extérieures des objets, ils ont aussi leur essence et s'il est vrai de dire que parmi ces qualités, la musique choisit le son pour l'imiter, de même que les arts graphiques choisissent la forme et la couleur; le philosophe veut qu'on reconnaisse que le propre du langage c'est d'imiter l'essence des choses; et comme cette idée d'essence οὐσία, s'attache aussi bien aux qualités abstraites, telles que le son, la forme et la couleur qu'aux objets qui en sout doués, il s'en suit que le langage doit atteindre à l'imitation des choses abstraites tout aussi bien qu'à celle de ce qui se présente sous une forme concrète aux sens et à

l'esprit. Pour attaquer ces dernières propositions, on sent qu'il n'est pas question seulement du Cratyle, et que la réfutation, si elle est légitime, doit porter sur la philosophie de Platon tout entière. Je n'en dirai pas autant d'une assimilation qui semble conduire le philosophe à justifier la confusion des *éléments* du discours et des *lettres* alphabétiques. Selon lui, de même, que ceux qui enseignent la déclamation (ῥυθμὸς) avant d'en venir à l'ensemble du discours commencent par remonter des phrases aux mots, des mots aux syllabes, des syllabes aux lettres, et que ce n'est qu'après avoir bien fixé la valeur de prononciation propre à ces dernières, qu'ils bâtissent sur ce fondement l'édifice de leur art; de même il n'y a pas de rhétorique, d'éloquence, de justesse dans les expressions, d'intelligence des mots, si l'on n'a fait porter l'étude sur les éléments, στοιχεῖα, dont les mots, que dis-je? dont les syllabes ce composent. On sent le vice du raisonnement puisque ce raisonnement, je l'ai déjà dit repose sur une équivoque. Mais rappelons-nous à quelle audace de recherche le philosophe, qui certainement n'agissait pas de son chef, a poussé la décomposition des mots, et comment insensiblement les idées auxquelles tout se résume dans cet étrange système, se sont attachées non seulement à des syllabes élémentaires, mais encore par suite de la facilité qu'offre la langue grecque d'échanger les voyelles entre elles et de les placer tantôt avant et tantôt après la consonne, à des abstractions alphabétiques, on sentira que la force de l'objection s'affaiblit devant le fait, et l'on voudra du moins, avant de s'enquérir si l'on n'est pas sous le coup d'une illusion, connaître à fond le mécanisme de ce système illusoire ou véritable.

Il semble bien par tout ce qui précède, qu'une condition fondamentale du système sacré c'est que tout se ré-

sume dans les trois ou quatre idées que notre propre recherche a distinguées avant que le philosophe ne nous en fournit lui-même le résumé. Cependant on dirait que Socrate ne demanderait pas mieux que d'admettre qu'il en existe un plus grand nombre: « Voyons, dit-il à Hermo-« gène, si ce sont là les seuls noms primitifs, eu s'il n'y « en a pas beaucoup d'autres. — Cela doit être, dit Hermo-« gène, » et Socrate reprend: Il est vraissemblable. » Φέρε δὴ, ἴδωμεν πότερον ἄρα ταῦτα μόνα ἐστὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων, ἢ καὶ ἄλλα πολλά.—Οἶμαι ἔγωγε καὶ ἄλλα.—Εἰκὸς γάρ. (87). Mais cette demie concession n'est de la part du philosophe qu'une affectation d'ignorance, à l'aide de laquelle il a besoin de se soutenir dans le poste périlleux où il s'est placé. Cela se lie d'ailleurs à une question que je n'ai pu encore que toucher en passant, celle de savoir si Socrate s'était fait initier aux grands mystères d'Eleusis, et parconséquent, si par les révélations à demi-couvertes que je démêle dans ses écrits, il encourait le grave reproche de manquer à un serment sacré. A cet égard, il me semble à l'abri d'une accusation fondée, et je crois même distinguer dans ses protestations d'ignorance, outre la tendance ordinaire de son argumentation, une intention de faire voir qu'il avait toute la liberté de son jugement, et que s'il lui arrivait de battre en brèche la doctrine sacrée, il ne devait ce dangereux avantage qu'à des conversations, comme celle d'Euthyphron, complétées par sa pénétration personnelle; à l'appui de ces conjectures je citerai encore la déclaration suivante, qu'on peut comparer avec plusieurs de celles qu'il a précédemment produites d'une manière plus ou moins sérieuse, « disons donc, com-« me nous le faisions précédemment à l'occasion des Dieux, « que ne sachant rien de la vérité, nous nous bornons à « conjecturer sur les opinions humaines sans autre assu-

« rance que celle d'être dans la seule voie possible, nous ou « d'autres, s'il y a quelque chose de fondé dans ce système « de décomposition. » Προειπόντες, ὥσπερ ὀλίγον πρότερον τοῖς θεοῖς ὅτι οὐδὲν εἰδότες τῆς ἀληθείας τὰ τῶν ἀνθρώπων δόγματα περὶ αὐτῶν εἰκάζομεν, οὕτω δὲ καὶ νῦν αὖ εἰπόντες ἡμῖν αὐτοῖς ἴωμεν, ὅτι εἰ μέν τι χρηστὸν ἔδει αὐτὰ διελέσθαι, εἴτε ἄλλον ὁντινοῦν εἴτε ἡμᾶς, οὕτως ἔδει αὐτὰ διαιρεῖσθαι (89—90).

91—94. Nous voici arrivés à l'application des principes plus ou moins exacts qui viennent d'être posés. En étudiant la manière dont le philosophe fait cette application, n'oublions pas que déjà les idées fondamentales sont réduites au nombre de trois, lesquelles ont de plus beaucoup d'analogie l'une avec l'autre, il faut donc nous tenir en garde contre la tendance que va manifester le philosophe à établir des distinctions trop formelles dans l'emploi des éléments (στοιχεῖα) du discours; son énumération d'ailleurs semble fort incomplète. Parmi les voyelles, le seul *ι* est signalé comme remplissant un rôle important. Ce qu'il dit de l'*α* et de l'*η* et de l'*ο* rentre dans la pure plaisanterie. Parmi les consonnes nous avons le *ρ*, le *λ*, le *σ* et les lettres doubles dans lesquelles ce dernier entre en composition, en y joignant le *φ* avec lequel on ne s'attendrait pas à trouver le *σ* en rapport, le *δ* justement rapproché du *τ*, le *γ*, et le *γ*. Nulle mention, ni du groupe qui comprend le *β* et le *π*, ni du *μ*. Le *θ* peut passer pour implicitement compris dans le *τ*, le *ξ* dans le *σ*, et l'on peut à la rigueur en dire autant du *κ* et du *χ* à cause de leur affinité avec le *γ*; rien non plus, même en plaisanterie de l'*ε* et de l'*υ*. Ce ne sont donc que des exemples choisis, au lieu d'une exposition complète, et il peut sembler étrange que, pour une doctrine si peu explorée, le philosophe se soit imposé un tel laconisme. Cependant, si j'examine

la chose de près, je commence à distinguer un plan et des motifs de préférence pour tel ou tel caractére. On a cherché à mettre en valeur la lettre qui, dans un certain système, sert de liaison entre les voyelles et les consonnes. Reprenons donc, pour le restituer à sa véritable place, ce que le philosophe a dit des catégories à établir entre les lettres alphabétiques. Non seulement on y distingue des *voyelles*, (φωνήεντα) et des *muettes* (ἄφωνα) que nous appelons consonnes, mais les gens habiles en ces matières, οἱ δεινοὶ περὶ τούτων, remarquent qu'il y en a qui ne sont pas des *voyelles*, et qui pourtant possèdent un certain retentissement, καὶ τὰ αὖ φωνήεντα μὲν οὔ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα, tandis que la plupart des *muettes* n'ont absolument rien en propre du côté de la voix, τά τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα (88). Je doute fort que cette distinction, qui se retrouve dans Aristote, fut fondée sur une saine observation des lois du langage: il est bien clair que toute consonne est essentiellement muette; si faible que soit le souffle qui les fait vibrer, ce souffle est une voyelle distincte qu'il ne faut pas confondre avec la consonne dont il révèle l'existence. Mais le témoignage du disciple de Platon, prouve qu'on n'avait placé dans cette catégorie arbitraire qu'une seule lettre, le ῥ et c'est précisément celle que le philosophe a choisi pour centre de son système, il lui semble que c'est l'*organe de tout espèce de mouvement*, τὸ ῥῶ ἔμοιγε φαίνεται ὥσπερ ὄργανον εἶναι πάσης τῆς κινήσεως.—τὸ δ'οὖν ῥῶ τὸ στοιχεῖον, ὥσπερ λέγω, καλὸν ἔδοξεν ὄργανον εἶναι τῆς κινήσεως. Quand nous articulons cette lettre, la langue éprouve une agitation, une vibration tout à fait extraornaire: ἑώρα γὰρ, οἶμαι, τὴν γλῶτταν ἐν τούτῳ ἥκιστα μένουσαν, μάλιστα δὲ σειομένην. C'est ce qui fait que l'auteur des mots lui a trouvé de la ressemblance avec le mouvement, πρὸς τὸ ἀφομοιοῦν τῇ φορᾷ; et de là, la place qu'il lui a

assignée daus tous les mots qui expriment le mouvement: πολλαχοῦ γοῦν χρῆται αὐτῷ εἰς αὐτήν. D'abord précisément le verbe ῥεῖν et son dérivé ῥοὴ, où se peint au vrai l'agitation (des flots) πρῶτον μὲν ἐν αὐτῷ τῷ ῥεῖν καὶ ῥοῇ διὰ τούτου τοῦ γράμματος τὴν φορὰν μιμεῖται; ensuite une foule de mots où l'on retrouve la même idée, tels que τρόμος, τραχὺς, κρούω, θραύειν, ἐρείκειν, θρύπτειν, κερματίζειν, ῥωμβεῖν. Remarquez l'ordre dans lequel ces mots sont présentés. Τρόμος, exprime la *vibration*, et par conséquent introduit l'*obstacle* au mouvement. Τραχὺς, rend cet obstacle même; κρούειν, θραύειν, ἐρείκειν, θρύπτειν, κερματίζειν, combinent les idées d'*obstacle*, *d'impulsion* et de *pénétration*, et ῥωμβεῖν, fait apparaître le symbole capital dans les mystères du ῥόμβος, où l'on trouve le *mouvement circulaire*, avec le *son* que produit la vibration de l'air, et l'*immobilité* apparente causée par l'excès du mouvement. Le ῥ est donc vraiment la lettre compréhensive et universelle, l'axe sur lequel tournera tout le système alphabétique, s'il est vrai que ce système soit la peinture et l'initiation de l'essence des choses. Cette lettre qui a le *retentissement*, φθόγγος, et non la *voix*, φωνὴ, par ses propriétés même, sert de transition d'une part aux consonnes sifflantes, σ, ou qui expriment ce qui coule aisément, λ, de l'autre aux voyelles en tant que celles-ci, suivant le système des grammairiens sémitiques, ne sont que des aspirations douces, ce qu'on nomme, φθόγγος, d'ailleurs ce qui est la propriété du ῥ, est ce bruit à peine sensible qui n'arrive pas encore à la voix; un tel murmure, produit d'une émission comprimée, est le point de départ de toute manifestation.

Aussi voyons-nous se ranger successivement autour de ῥ les autres lettres qui ne sont que des modifications de la propriété fondamentale inhérente à ce caractère: ainsi, d'abord (et ceci peut s'appliquer à toutes les voyelles) ce

qui sert à rendre ce qu'il y a de plus subtil et de plus susceptible de pénétration, je veux dire l'ι, τῷ δ'αὖ ἰῶτα πρὸς τὰ λεπτὰ πάντα, ἅ δὴ μάλιστα διὰ πάντων. ἴοι ἄν. C'est pourquoi on employe cette lettre à rendre le mouvement ἱέναι, et l'*impulsion*, ἵεσθαι. Faites attention que la différence d'ἵεσθαι et d'ἱέναι est dans la substitution de l'esprit rude à l'esprit doux, cette vibration croissante ramène au ῥ qui n'est lui-même qu'une vibration. ι a d'ailleurs une autre porte ouverte pour s'unir aux consonnes, c'est celle du γ, lequel placé devant ces voyelles faibles, ι, ε υ, se confond dans la prononciation des grecs avec l'ι; et de là la parenté de certaines racines, telles que ἱερὸς et γέρας.

Après l'ι et sans sortir de la vibration qui devient seulement plus intense, la lettre sifflante σ, avec celles auxquelles elle se joint, ψ et ζ, lettres que le philosophe appelle *pneumatiques*, πνευματώδη τὰ πράγματα, c'est à dire comme désignant le *souffle*, et au moyen du souffle toute espèce d'agitation, καὶ ὅλως σεισμὸν, quels que soyent les effets de l'agitation communiquée à l'air, ou le *froid*, ψυχρὸν, ou le *chaud*, ζέον; exemple bien net de cette *alliance des contraires par une propriété commune, ou un phénomène identique*; comme ce dernier point est celui sur lequel le philosophe aime le moins à s'expliquer, il faut dire, en saisissant ses aveux au passage: *habemus confitentem reum.*

Le σ n'est pas la seule lettre sifflante; il y aussi le φ qui s'applique principalement à l'idée du *gonflement*, καὶ ὅταν που τὸ φυσῶδες μιμῆται. Φυσῶδες en effet rend assez bien l'idée d'une vessie gonflée d'où l'air comprimé s'échappe en sifflant, et nous n'avons pas besoin de dire au lecteur attentif de ce travail ce que cet usage renferme d'important pour la doctrine religieuse.

Par le ψ et le φ on arrive naturellement au π et au β dont le philosophe ne parle pas; ces lettres auraient offert

l'imitation de l'*adhésion*, de même que le δ et le τ, qu'a amenés le ζ sont produits par la *pression* de la langue, τῆς... συμπιέζεως ... καὶ ἀπερείσεως τῆς γλώττης ; c'est ce qui rend ces lettres propres à exprimer le *lien* et la *station*, πρὸς τὴν μίμησιν τοῦ δεσμοῦ καὶ τῆς στάσεως. Au contraire, comme la langue glisse en articulant le λ, ὅτε δὲ ὀλισθαίνει μάλιστα ἐν τῷ λάβδα ἡ γλῶττα, cette lettre s'est trouvée appliquée aux mots où prédomine l'idée de ce qui est *lisse et poli*, τὸ λεῖον, tels que ὀλισθαίνειν, *glisser*, λιπαρὸν, *luisant d'embonpoint*. Mais par λιπαρὸν s'introduit l'idée de la graisse, c'est à dire d'un corps *coagulé*, et par conséquent *adhérent*, et ce corps en faisant glisser, facilite le mouvement. La *graisse* offre en même temps une grande affinité avec les corps *visqueux*, κολλῶδες, dont l'effet est de retenir. Ainsi le λ ne sert pas à la peinture d'une seule idée, et quant à λεῖον, il faut lire ce que nous avons dit à l'article de Latone, afin de se souvenir que c'est l'excès de la *compression* et du *gonflement*, qui produit les surfaces polies et glissantes.

Une autre consonne, parait spécialement affectée à rendre l'idée de ce qui est *visqueux*, κολλῶδες, c'est le γ qui arrête le mouvement de la langue produit par l'articulation du λ, ὀλισθαινούσης τῆς γλώττης ἀντιλαμβάνεται ἡ τοῦ γάμμα δύναμις, et c'est pourquoi on l'a appliqué à rendre ce qui est *gluant*, *sucré*, *collant*, τὸ γλίσχρον ἀπεμιμήσατο καὶ γλυκὺ καὶ γλοιῶδες. Il faut bien, en vérité, que ces propriétés du *λ* et du γ, dont l'une exprimerait le *mouvement* et l'autre la *résistance*, soyent peu distinctes, puisque dans les mots cités par le philosophe, le γ ne rend ce qu'il veut dire qu'en se combinant avec le λ. Mais si le γ était isolé comme dans ἄγω, s'il se renforçait comme dans le κ, s'il acquérait l'aspiration, comme dans χ, cette propriété de résistance deviendrait plus énergique, et s'appliquerait à des objets

plus fermes que ceux dont il vient d'être question; sauf ce retour au mouvement dont la comparaison de χέω avec ἔχω réveille l'idée, et dont il sera bientôt question à propos du mot κίνησις.

Le philosophe complète ce qu'il a voulu dire des consonnes par cette observation, que l'articulation du ρ produisant un retentissement intérieur, τοῦ δ'αὖ νῦ τὸ εἴσω αἰσθόμενος τῆς φωνῆς, l'auteur des noms a appliqué cette lettre à rendre l'idée de ce qui est interne et se passe au dedans, τὸ ἔνδον καὶ τὰ ἐντὸς, non sans combiner à dessein ce me semble, cette imitation de ce qui est *intérieur* avec la lettre τ qui exprime le *lien* et la *station*; je dis à *dessein* car qui l'aurait empêché de se borner au monosyllabe ἐν qui rend toute l'idée? nous nous sommes occupés d'ailleurs assez récemment, et notamment dans l'examen du mot ὄνομα de la valeur du ν, pour ne pas revenir sur les contrastes que produit le radical fournit par cette consonne, de même que tous les autres.

Nous avons dit qu'il n'y avait pas d'article sur le κ, et que les observations relatives aux voyelles α, η et ο n'étaient pas sérieuses. « A entre dans μέγας η dans μῆκος « parceque ce sont *deux grandes lettres*, τὸ δ'αὖ ἄλφα τῷ « μεγάλῳ ἀπέδωκε, καὶ τῷ μήκει τὸ ἦτα, ὅτι μεγάλα τὰ « γράμματα. L'ο à cause de la forme était propre à ex- « primer la *rondeur*, et c'est pourquoi on en a fait largement « usage dans le mot qui exprime cette idée. Εἰς δὲ τὸ « στρογγύλον τοῦ οὖ δεόμενος σημείου, τοῦτο πλεῖστον αὐτῷ εἰς « τὸ ὄνομα ἐνεκέρασε. » Les Grecs avaient assez d'esprit pour s'apercevoir deux mille ans avant Molière du côté puéril et ridicule d'observations de ce genre sur les propriétés des lettres. et c'est probablement ce qu'insinuait Socrate contre les grandes prétentions de l'école sacrée en pareille matière, lorsqu'il qualifiait d'avance les

conjectures qu'il allait risquer de *choses folles et de purs caprices*, ἃ μὲν τοίνυν ἐγὼ ᾔσθημαι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων, πάνυ μοι δοκεῖ ὑβριστικὰ εἶναι καὶ γελοῖα. Mais la plaisanterie pétulante, ὑβριστικὰ, les moyens grotesques et comiques, γελοῖα, étaient largement employés à l'expression extérieure des doctrines sacrées ; c'est ce que j'ai démontré à l'occasion du discours d'*Aristophane* dans le *Banquet*, et Socrate, ou plutôt Platon, en faisant le bouffon, si hors de propos en apparence, ne dissimule pas seulement sa sagesse sous une fausse folie, il tient à faire voir qu'il sait manier l'élément comique dans lequel ses adversaires se montraient si exercés, de même qu'à propos d'Hadès il a déployé tant de talent dans l'emploi de l'euphémisme, instrument non moins essentiel que la comédie, à l'expression des idées mystiques.

A la rigueur, γ a comparu pour ses congénères κ et χ; à la rigueur aussi, ι a stipulé pour υ et φ joint à ψ (=πσ) peut être accepté comme le fondé de pouvoir de π et de β; il n'y aurait donc silence complet que pour le μ. Je chercherai tout à l'heure à expliquer la cause de cette omission : mais en attendant, il faut que je rende compte d'une étrange parenthèse que le philosophe a placé au début de ce chapitre, comme s'il avait tenu lui-même à y jeter de la confusion; à peine a-t-il désigné la propriété du ρ par le mot κίνησις, qu'il s'arrête et dit ; à propos de κίνησις, nous n'avons pas rendu compte de cette expression ; mais il est clair qu'elle est mise pour le mot ; de même que par un emprunt à quelque langue étrangère, on a dit κίειν au lieu d'ἰέναι, on s'est probablement servi du mot κίεσις au lieu d'εἴσις; plus tard la lettre η qu'on ne connaissait pas d'abord a été introduite dans l'alphabet ; alors κίεσις est devenu κίησις et par l'intercallation du ν, décidément κίνησις (91 — 92); ici nos

explications précédentes sur l'emploi du κ dans les mots qui expriment le mouvement nous dispensent de longs développements. L'ι désignant le *mouvement*, parceque c'est l'image de ce qu'il y a de plus *subtil* et de plus *pénétrable*, le κ qu'on y joint ajoute l'idée d'*impulsion*, par conséquent de *résistance* et d'*obstacle*, à celle de *mouvement*; et cette remarque vient fort à propos, quand il est question du ρ, lequel offre également, par le phénomène de la *vibration*, la combinaison du mouvement et de la résistance.

Cependant la parenthèse n'est pas finie, et elle va se terminer par une explication aussi absurde qu'elle semble hors de place. « Quant à στάσις, c'est la négation du mouve- « ment; seulement on a dit στάσις pour que le mot fît « meilleur effet ». ἡ δὲ στάσις ἀπόφασις τοῦ ἱέναι βούλεται εἶναι, διὰ δὲ τὸν καλλωπισμὸν στάσις ὠνόμασται. C'est à dire (car il a fallu que les interprètes s'applicassent à comprendre cette énigme) que de ἵεσις et de l'α privatif on a fait d'abord ἀίεσις, puis par contraction ἄσις, et comme ce dernier mot semblait sans doute peu agréable, on a joint, par manière d'ornement, les lettres στ. Tâchons de débrouiller ce dernier écheveau; et d'abord laissons de côté les lettres prétendues serviles στ, image aussi marquée que possible de l'idée de *station*, comme le philosophe va précisément le rappeler dix lignes plus bas; avec un peu de bonne volonté, (et on n'en manquait pas dans l'école sacrée), on ferait dire à ces lettres précisément le contraire de la station (v. l'article de *Téthys*) mais pourquoi supposer ce mot étrange ἀίεσις? C'est, à mon sens, pour suppléer à ce que les plaisanteries sur l'α, l'η et l'ο laissent d'incomplet par rapport à la valeur des racines purement vocales.

Qu'on me permette, pour éclaircir cette obscure question, de recourir à une langue étrangère, mais primitive, et dont les propriétés si remarquables n'ont pas été peut-

être inconnues de Platon. Dans l'idiôme de l'Egypte, les trois racines vocales ω, Α, ι, sont le fondement même de la langue, et toutes les autres racines, celles à l'articulation desquelles les consonnes sont nécessaires, semblent se rattacher à ces trois éléments constitutifs, comme dans le système le plus artistement combiné. ω le son le plus pesant exprime la *station*, Α dont la valeur est intermédiaire sert à rendre l'*action*, et ι, le plus leger et le plus subtil, est le mot du *mouvement*. Si l'on considère en grec la conjugaison du verbe substantif, avec toutes les formes verbales exprimant le *mouvement*, l'*impulsion*, la *nutrition*, le *vêtement* et la *parole* qui s'y rapportent, osera-t-on affirmer que la langue Hellénique n'offre rien de comparable à cette constitution de l'idiôme des Pharaons? (voyez les différentes acceptions verbales des monosyllabes ὦ, ᾖ, ἦ). Pour nous restreindre au prétendu substantif abstrait ἄσις, n'oublions pas que la doctrine sacrée n'admet pas, dans l'expression des idées fondamentales, l'emploi de l'α privatif; il faut donc, pour rendre compte de ce substantif, recourir à la racine ἄγω, sous ses diverses formes ἄξω, αὔω, ἄττω etc. Dans la variété des acceptions que ce radical fournit, entre toutes celles qui expriment un mouvement plus ou moins violent, (*briser*, *brûler*, *s'élancer*, *souffler* etc.) j'en remarque une, αὔω, qui quelquefois (peut-être à cause de l'activité de la respiration dans le sommeil) se prend dans le sens de *dormir*. Je me souviens alors de ce que le philosophe a dit d'une façon non moins étrange, à propos de ψεῦδος, du mot καθεύδω, lequel reporte à εὔδιος, expression du *calme* et de la *tranquillité*. Je laisse dans εὔδιος et dans εὕδω, ce qui appartient à la racine δέω, et il me reste l'analogie de εὖ avec αὔω, dont le primitif est certainement ἄω. Toutes les propriétés essentielles se retrouvent donc dans la racine proprement vocale (car ρ est une

demie voyelle, de même que ρ est une demie consonne) l'*action* ou l'*émission*, le *mouvement*, la *station*, et c'est là ce que le philosophe a voulu dire avec sa création si bizarre du substantif ἄσις, avec sa prétention non moins étrange de nous expliquer στάσις, indépendamment des deux premières lettres, dédaigneusement rejetées comme une superfétation.

C'est ainsi que tout se trouve énoncé, soit d'une manière directe, soit implicitement; et il n'y a d'exception que pour μ; peut-être pour υ. Serait-ce une conjecture par trop hasardée que de reconnaître dans cette réticence une réserve conseillée par la gravité religieuse de cette syllabe μυ, qui est le nom même des mystères? Il y aurait là encore une de ces précautions que Socrate mêle à toutes ses témérités.

On a vu par l'examen qui précède, qu'aucune des acceptions fixées par le philosophe ne peut être prise dans un sens absolu, et que toutes ont une tendance à passer les unes dans les autres. En est-il autrement des lettres qui expriment ces idées, tant les voyelles que les consonnes? Si nous partons du ρ, comme Socrate nous y invite, d'un côté nous arrivons par l'esprit rude à l'ι, lequel est à son tour la porte des autres voyelles; à la fin de celles-ci, d'un côté l'ι mène au γ, de l'autre l'υ au β; et cependant on a pu descendre du ρ au δ par le λ, du ρ au τ par le σ; le τ est générateur du δ qui lui-même procède parfois du λ; γ permute avec λ et avec μ, μ fournit π, et ses congénères φ et β; φ se transforme en θ; en un mot les différents caractères ont la même mobilité que les idées qu'ils expriment, et ce n'est pas par conjecture qu'on peut apprécier cette mobilité: elle se démontre immédiatement par le vocabulaire de la langue, et la comparaison des différents dialectes; en sorte qu'on dirait un chœur de danse de tou-

tes les lettres, où on les voit se quitter et se reprendre, s'enlacer et former des rondes, ne laissant à l'esprit d'autre impression, sinon qu'il n'y a entre elles rien de distinct et de prononcé ; et cette confusion répond, disons-le encore une fois, à celle des idées que ces lettres expriment : de là dans les idées et dans leur expression rien de fixe, rien de stable, rien de certain, ni pour la loi morale, ni même pour l'appréciation des propriétés physiques. Telle est la conclusion à laquelle on est forcément amené, et si l'esprit de quelques lecteurs se révoltait contre ce nihilisme, nous mettrions devant leurs yeux les corollaires de la philosophie d'Héraclite, tels que les Φιλοσοφούμενα d'Origène nous les ont conservés. Dans le dialogue de Platon, il semble que Cratyle ne défende que les opinions d'Héraclite ; mais, puisque ces opinions ne consistent que dans une série de propositions contradictoires disposées par groupes qui s'annulent les unes les autres, comment se trouverait-il une analogie si frappante avec l'ensemble des documents religieux et mystiques de la Grèce, et les systèmes du philosophe d'Ephèse, si ce dernier eut fait autre chose que de donner une forme philosophique à des dogmes religieux, qui jusque là avaient reposé dans l'ombre des temples ? Et en effet l'on rapporte que le *ténébreux* par excellence, ὁ σκοτεινὸς, avait mis sa philosophie sous la garantie de la religion, en déposant ses manuscrits dans le temple de Diane à Ephèse.

Quoiqu'il en soit, Socrate, en terminant l'exposé que je viens de compléter et auquel je me suis efforcé de rendre son véritable caractère, après avoir ajouté que le législateur des mots les a tous formés lettre à lettre, syllabe à syllabe, d'après ces éléments constitutifs, (κατὰ γράμματα καὶ κατὰ συλλαβὰς ἑκάστῳ τῶν ὄντων σημεῖόν τε καὶ ὄνομα ποιῶν ὁ νομοθέτης, ἐκ δὲ τούτων τὰ λοιπὰ ἤδη αὐτοῖς τοῦ-

τοις συντιθέναι ἀπομιμούμενος, 94) Socrate exprime la conviction que telle *est la véritable valeur des noms*, αὕτη μοι φαίνεται, ὦ Ἑρμόγενες, βούλεσθαι εἶναι ἡ τῶν ὀνομάτων ὀρθότης; et il faut bien qu'il ait touché de fort près le but; car Cratyle au jugement duquel il s'en est rapporté, εἰ μή τι ἄλλο Κρατύλος ὅδε λέγει, sur la fausse modestie que se met à faire Socrate, disant qu'il n'est sûr de rien de ce qu'il a dit dans sa conversation avec Hermogène, (καὶ αὐτός... οὐδὲν ἂν ἰσχυρισαίμην ὧν εἴρηκα, ᾗ δέ μοι ἐφαίνετο (ἆ?) μεθ' Ἑρμογένους ἐπεσκεψάμην) et qu'il est tout prêt à prendre sur ce sujet les leçons de tout autre maître, et surtout celles d'un homme versé comme lui dans ces matières et formé à bonne école (δοκεῖς γάρ μοι αὐτός τε ἐσκέφθαι τὰ τοιαῦτα καὶ παρ' ἄλλων μεμαθηκέναι· ἐὰν οὖν λέγῃς τι κάλλιον, ἕνα τῶν μαθητῶν περὶ ὀρθότητος καὶ ἐμὲ γράφου), Cratyle, dis-je, tout en convenant qu'il en sait long sur ce sujet et qu'il pourrait en remontrer à Socrate (μεμέληκέ τέ μοι περὶ αὐτῶν καὶ ἴσως ἄν σε ποιησαίμην μαθητήν) n'en reconnaît pas moins la grande expérience du philosophe, et lui fait compliment avec une ironie amère, de la sagesse de ses oracles, attribuant son inspiration soit aux leçons d'Euthyphron, soit *même à quelque muse d'ancienne date qui se sera réveillée en lui à son insu* (καὶ ἐμοὶ σύ, ὦ Σώκρατες, ἐπιεικῶς φαίνει κατὰ νοῦν χρησμῳδεῖν, εἴτε παρ' Εὐθύφρονος ἐπίπνους γενόμενος εἴτε καὶ ἄλλη τις μοῦσα πάλαι σε ἐνοῦσα ἐλελήθει, 96). Je n'examine pas l'insinuation particulière que contient cette dernière phrase; on dirait que Cratyle reproche à Socrate de révéler les secrets d'une initiation qui remonterait sans doute aux années de sa jeunesse, ce qui contredirait la conjecture que j'ai émise sur le soin que Socrate aurait pris d'éviter la grande initiation. Mais en tout cas, Cratyle, le représentant certain, à nos yeux, de l'école sacrée dans ce dialogue, reconnaît

que le philosophe a parlé en connaissance de cause, et l'on comprend l'importance qu'a pour nous cette preuve itérative que nous n'avons pas ici sous les yeux les fantaisies inexpérimentées de Socrate ou de son disciple, mais les dogmes même que défendaient les hommes dont était composé le parti religieux dans Athènes.

96. 106. Pour comprendre l'intention de ce qui suit il faut se représenter bien exactement la situation de chaque personnage, car plus que jamais nous rentrons dans la comédie, si chère à Platon, et le jeu des passions et des caractères sert à rendre celui des idées. Hermogène est le personnage neutre de l'action: c'est un de ces hommes qui n'ont jamais réfléchi sur l'origine du langage, et qui, habitués à se servir des mots comme d'un instrument tout préparé, se figurent que ce qui est pour eux une pure convention n'a pas dans le fond un autre caractère. Cratyle a voulu en faire une recrue pour ses doctrines, et c'est alors qu'il lui a parlé, comme un homme inspiré, de la propriété divine des mots. Mais entre eux vient se placer l'autorité du grand consulteur public, de Socrate, et celui-ci n'a pas perdu l'occasion qui se présentait de battre en brèche une autorité contre laquelle sa conscience se révoltait. Pour le moment, il a barre sur Cratyle de toutes les façons; profitant de la simplicité d'Hermogène, il trouve moyen de démontrer à Cratyle qu'il sait à fond la doctrine dominante, et qu'il ne tiendrait qu'à lui de l'accepter en connaissance de cause, s'il y trouvait les caractères de la vérité. Cratyle, de son côté, ne sait plus quelle contenance tenir; il n'est pas en son pouvoir de rectifier ce qu'il y a d'incomplet dans l'exposition de Socrate: car il trahirait la loi du secret, et d'ailleurs il n'ose pas défendre les conclusions négatives qui résultent de la doctrine entourée d'une si grande vénération: l'autorité morale de Socrate lui

impose comme à tous les Athéniens: ce ressort de la conscience que celui-ci sait faire jouer avec tant d'habileté a déjà profondément agi sur les esprits; et Cratyle, de même que les autres adeptes de la cause des mystères, voit le moment où la coalition des sentiments moraux soulevés par le fils de Sophronisque va pénétrer de vive force dans le sanctuaire et en briser les idoles. Il n'est point habitué d'ailleurs à cette dialectique supérieure et pénétrante; les idées qu'il a adoptées ne s'offraient pas si nettes à son esprit que Socrate les lui présente, et il éprouve, à l'égard de ses propres convictions, un embarras et un trouble, qu'il finira, comme les autres, par noyer dans la persécution. Socrate, de son côté, qui voit son adversaire décontenancé par tous ces motifs, le poursuivra, l'épée dans les reins, avec une impitoyable ironie: il sait bien que Cratyle ne tentera pas de finir la querelle, en disant: « L'*empêchement* et le *flux* sont la même chose, et de ces deux « idées, la plus auguste, c'est le *lien.* » Ce n'est pas une proposition qui, en présence d'un homme tel que Socrate, puisse affronter le grand jour. Socrate le maintiendra donc jusqu'au bout dans ce dilemme; ou vous êtes convaincu de ce que vous n'osez dire, et c'est outrager les Dieux, que de les représenter comme intimement incorporés à l'idée du nihilisme et de l'illusion: ou votre raison et votre conscience à vous-même se révoltent contre un pareil système, et alors vous perdez le droit d'y attribuer un caractère divin.

Telle est la base du raisonnement qui se déroule dans les pages que nous allons examiner: le philosophe qui s'est placé à égale distance d'Hermogène et de Cratyle, a commencé par combattre l'exagération et l'insuffisance de l'opinion soutenue par le premier: il a prouvé que la convention et l'usage ne suffisaient pas pour rendre compte de

la formation des langues, et il a signalé dans l'appareil du langage une intention formelle d'imiter les objets que les mots désignent; mais de là, à convenir que cet instrument soit différent de tous ceux dont l'homme fait usage en vue d'autres besoins, et qu'il porte en lui même un caractère de perfection qui puisse y faire reconnaître, non seulement l'ouvrage des Dieux, mais encore les Dieux eux-mêmes, c'est ce à quoi Socrate ne peut consentir, et c'est par ce côté qu'il est vraiment, quoiqu'il en puisse dire lui-même, et quoiqu'en disent ses disciples, l'ennemi de la religion établie.

Je touche ici un point très difficile, très obscur, et sans lequel pourtant on ne peut comprendre ni le génie des religions de l'antiquité, ni le procès que Socrate leur intente. Dans le Phèdre, (21) cet interlocuteur de Socrate, cherchant autour de lui quel dieu il pourra prendre à témoin d'un serment, qu'avec une affectation comique de solennité il va prononcer contre le fils de Sophronisque, invoque le Platane sous lequel tous deux sont assis : ὄμνυμι γάρ σοι—τίνα μέντοι, τίνα θεῶν; ἢ βούλει τὴν πλάτανον ταυτηνί. Pour les anciens, non seulement il y avait des Dieux répandus dans tout la nature, mais encore tout était Dieu, et l'on n'a qu'à voir dans la *cité de Dieu* de St Augustin jusqu'où descendait cette apothéose universelle. Il résultait de cette disposition à tout diviniser que les symboles de la religion ne servaient pas seulement à rappeler et à représenter la divinité, mais qu'il n'y avait aucun moyen de les distinguer de cette divinité elle-même. J'ai développé ce point essentiel dans mon *Etude sur la religion de Cybèle*, et il me suffira, je pense, de renvoyer le lecteur à cette démonstration. Or, si tout ce qui se rapportait aux Dieux était Dieu, il en était de même à coup sur de leurs noms, et c'est ce qui donne une portée si grande à l'o-

pinion de Cratyle, et aux objections raisonnables de Socrate. Si, après tout, le nom n'était que l'image des choses qui sont Dieu, on pourrait admettre un certain degré d'imperfection dans cette image sans que la vénération qui s'y attache en fût ébranlée: les anciens étaient les premiers à convenir que les Dieux n'étaient pas toujours heureux dans leurs ouvrages, et la malice ou le défaut d'habileté du Démiurge tient une place importante dans les récits mythologiques; mais les noms étant Dieux, les attaquer, c'est porter atteinte à la divinité elle-même, et l'on conçoit que ce soit là une chose à laquelle Cratyle, tout en reculant devant la dialectique de Socrate, ne peut néanmoins jamais se résoudre à consentir.

C'est ici que se place, sinon la solution absolue, au moins l'examen d'une difficulté, l'une des principales de celles que soulève ce dialogue, et que personne jusqu'ici, je pense, ne s'est chargé de résoudre. On a vu que celui qui a imposé les noms, a été désigné, non comme un *faiseur de noms* (ὀνοματοθέτης) mais comme un *législateur* (νομοθέτης). Au point de vue des philologues expérimentés, la chose n'est pas douteuse: en vain les éditeurs du second ordre cherchent-ils à restituer, dans les passages où l'*hiatus* des idées est trop choquant, le premier mot au second: M. Bekker a tenu bon pour νομοθέτης, et l'on ne peut douter qu'il n'ait eu raison, quand on lit le passage suivant:

Σ. Οὐκοῦν φῶμεν καὶ ταύτην τέχνην εἶναι καὶ δημιουργοὺς αὐτῆς. Κ. Πάνυ γε. Σ. Τίνας; Κ. Οὕςπερ σὺ κατ' ἀρχὰς ἔλεγες, τοὺς νομοθέτας ... Σ. Ἆρ' οὖν καὶ νομοθέτας οἱ μὲν καλλίω τὰ ἔργα αὐτῶν παρέχονται, οἱ δὲ αἰσχίω. Κ. Οὔ μοι δοκεῖ τοῦτο ἔτι. Σ. Οὐκ ἄρα δοκοῦσί σοι νόμοι οἱ μὲν βελτίους, οἱ δὲ φαυλότεροι εἶναι; Κ. Οὐ δῆτα. Σ. Οὐδὲ δὴ ὄνομα, ὡς ἔοικε, δοκεῖ σοι κεῖσθαι τὸ μὲν χεῖρον, τὸ δὲ ἄμεινον; Κ. Οὐ δῆτα. «Impo-

« ser les noms c'est donc un art, et il y a des artistes « pour le faire.—Sans doute.—Et qui donc?—Ceux dont « tu parlais en commençant, les *législateurs*.—Il peut donc « y avoir aussi de bons et de mauvais *législateurs*.—Quant « à cela, ce n'est pas mon avis. — Quoi! parmi les lois, « les unes ne te semblent pas meilleures, les autres moins « parfaites. — Non, sans doute. — Et les noms ne te sem- « blent pas aussi tantôt mieux faits, tantôt plus mal? — Je « n'en conviens pas davantage. » Socrate a donc glissé dès le début, κατ' ἀρχὰς, une assimilation des lois, νόμοι, et des noms, ὀνόματα; il n'aurait pu le faire, s'il n'eût insinué en même temps que ces deux mots, d'ailleurs extérieurement assez semblables, avaient une origine commune, et, chose singulière, quand il a risqué une si étrange explication d'ὄνομα, il n'a fait aucune allusion au rapprochement qu'il s'était d'abord permis à propos du même mot. Il a donc compté, comme à l'ordinaire, sur la docile simplicité d'Hermogène, et en même temps il a tenu en échec Cratyle, qui ne pouvait, malgré l'irrégularité de la forme, contester un principe tendant à faire remonter l'invention du langage à la source divine où il plaçait lui-même cette invention.

En effet, quand il est question des *lois* du langage, l'esprit ne peut s'attacher aux lois purement humaines, aux institutions variables, base fragile des associations politiques. Le simple bon sens indique que le langage a dû être antérieur à ces institutions, et dès lors l'expression ne doit porter que sur les législateurs auxquels l'homme, suivant l'opinion générale des anciens, a dû d'être tiré de l'état de barbarie. Pour l'Attique, ces législateurs étaient les divinités d'Eleusis, et l'on sait que, quand on célébrait leur fête dans Athènes même, cette fête, par son nom les *Thesmophories*, indiquait la reconnaissance du peuple pour

cet immense bienfait des Dieux. On ne peut s'empêcher, à ce sujet, de distinguer une certaine tendance à l'evhémérisme, et dans Socrate et dans Cratyle lui-même : celui-ci, il est vrai, concilie la base humaine de l'institution des mystères avec le caractère divin des doctrines qu'on y enseignait, en confondant les instituteurs humains des mystères avec la divinité dont ils avaient subi l'inspiration, tandis que Socrate, qui ne trouve aucune inconvénient à accepter, de concert avec le peuple, la forme extérieure de la tradition Eleusinienne, se sent disposé à n'y voir que l'action, plus ou moins parfaite, plus ou moins éclairée, d'hommes venus du dehors avec une masse de connaissances supérieures à celles que la population autochthone pouvait alors posséder. Je suis disposé à croire, d'après ce qu'on sait de sa tendance à conserver l'édifice extérieur de la religion du pays, qu'il n'aurait pas demandé mieux que d'admettre, comme une chose convenable et utile, l'apothéose des bienfaiteurs de l'espèce humaine en général, et de la patrie en particulier. Mais il n'allait pas jusqu'à leur accorder l'infaillibilité divine, nommément en ce qui concernait le langage dont l'origine lui paraissait enveloppée de ténèbres, et dont le système, pour ce qu'il y entrevoyait, impliquait à ses yeux une dose considérable d'erreur et de vertige, de la part de ceux qui l'avaient ainsi organisé.

Je n'ai, du reste, nullement à m'occuper ici du rapprochement de νόμος et d'ὄνομα, puisque le philosophe, après l'avoir insinué, n'a plus semblé y attacher d'importance. De νόμος, dérive régulièrement νόμημα, donc un observateur facile à contenter pourrait croire qu'on a dit par contraction νόμα, et par extension ὄνομα : chose impossible, quant au mécanisme de la langue, mais qui n'a rien de déraisonnable, si l'on ne consulte que les rapports d'idée,

car *nommer*, c'est *attribuer* (νέμω) une qualité, d'un autre côté l'*attribution* est un des aspects de l'idée de *division*, laquelle rentre dans la catégorie de la *pénétration*, et νέμω n'est pas plus un radical primitif que δαίμων, par rapport au primitif δέω. On pourrait donc comparer νέω avec le vrai type d'ὄνομα, c'est à dire ὄνομαι, et revenir ainsi à une relation de νέμω et d'ὄνομα: mais, je le repète, cette subtilité n'est nullement nécessaire, et celle même du philosophe ne nous en fait pas une loi.

Il y a pourtant un point sur lequel les trois interlocuteurs devraient être ouvertement d'accord, c'est que parmi les noms, il en est de positivement conventionnels, quelle que soit d'ailleurs l'opinion qu'on adopte sur l'origine du langage. Plus loin Socrate établira une exception par rapport aux noms de nombres, et cette distinction ne lui sera pas contestée: n'en est-il pas de même des noms propres, surtout de ceux qui se rapportent aux hommes? C'est bien sérieusement que Cratyle pouvait soutenir à Hermogène, dès le début du dialogue, que ce nom d'Hermogène ne lui appartenait pas. Ici cette puérile querelle revient sur le tapis, et Cratyle met la même insistance à soutenir que ce nom n'a qu'une apparence d'application, en ce qui concerne Hermogène, et qu'il appartient à quelque autre à la nature duquel il sert d'expression: οὐδὲ κεῖσθαι ἔμοι γε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ δοκεῖν κεῖσθαι, εἶναι δὲ ἑτέρου τοῦτο τοὔνομα, οὗ περ καὶ ἡ φύσις ἡ τὸ ὄνομα δηλοῦσα. L'usage des Grecs n'était guère d'attribuer directement aux hommes le nom des Dieux, comme on le faisait fréquemment en Egypte, et dans diverses contrées de l'Orient; mais il suffisait d'un de ces noms qui établissaient un rapport imaginaire avec quelque divinité, tels que ceux d'*Apollonius*, de *Dionysius* etc. pour que Socrate n'ait pas le droit de contester la proposition soutenue par Cratyle.

Pourquoi donc le philosophe va-t-il chercher précisement dans les noms propres le principe et la preuve de l'erreur qui a pu se glisser dans l'attribution des noms? On dirait qu'il est disposé à revendiquer pour Hermogène la légitime possession de son nom de descendant d'Hermès; que si, dans sa supposition, quelqu'un s'adresse à Cratyle, en le prenant pour Hermogène, et l'appelle Hermogène au lieu de Cratyle, il y a là une erreur évidente, un mensonge qui doit servir à démontrer la possibilité d'erreurs semblables dans l'imposition des autres noms. Ainsi l'opération du père de famille qui choisit arbitrairement ou d'après une tradition conventionnelle un nom pour son fils, ne diffère pas de celle qu'on a dû faire, en attribuant, par le moyen de la voix, une qualification à telle ou telle nature d'objets. On a pu se tromper à l'origine en nommant *lion* un *cheval*, ou *cheval* un *lion*, de même que l'étranger qui entre dans Athènes peut commettre une erreur en interpellant *Cratyle* sous le nom d'*Hermogène*. Ce paralogisme singulier me parait révéler dans Socrate et dans son adversaire un embarras réciproque. On verra bientôt de quelles précautions le philosophe s'environnera, non pour attaquer de front une attribution quelconque d'un nom à une chose, mais pour insinuer qu'il peut et qu'il doit y avoir quelque chose d'incomplet, par conséquent d'inexact dans l'attribution des noms ; et c'est pourquoi il s'empare au hasard de la confusion d'idées qui se présente pour autoriser son assertion, qu'il doit s'être glissé quelque erreur dans l'imposition des noms, ce qui *ipso facto* les nie comme Dieux. Cratyle de son côté ne voudrait pas s'engager, en réfutant Socrate, dans une distinction formelle des noms propres et des substantifs : ce serait faire trop beau jeu à Socrate et l'autoriser à jeter quelque soupçon d'arbitraire sur les noms mêmes des Dieux : ne s'est-il pas permis déjà

des conjectures aussi impertinentes à propos du nom des *héros*, c'est à dire des hommes issus directement de la race des Dieux et qui tendent à se confondre avec eux? Dans le système sacré, pour nous servir de l'expression de Varron, *numina sunt nomina*, et la proposition est vraie dans les deux sens. *Eros* est un Dieu non seulement en tant que personnification de l'amour, mais comme étant la passion même de l'amour : et c'est pourquoi Cratyle n'est pas fâché à un certain point que Socrate ait paru donner dans l'erreur d'Hermogène, si naïvement troublé de ce qu'on lui conteste son nom, comme si, du moment que les noms ne sont pas tous conventionnels, il devait, pour avoir le droit de s'appeler *Hermogène*, être véritablement de la race d'Hermès. Cette arrière pensée de Cratyle n'a point échappé à Socrate, et de là vient la manière habile dont il continue son chemin entre un homme qui ne comprend pas et un homme intéressé à ne pas comprendre.

Le philosophe a déjà comparé le donneur de noms, ou, comme il dit, le législateur, au peintre, et nous avons fait voir en quoi péchait cette comparaison, les lettres n'étant pas, quant aux mots, précisément la même chose que le crayon et la couleur par rapport aux produits de l'art du dessin. Ici il reprend la même comparaison, mais d'une manière beaucoup plus heureuse, et l'on citerait difficillement dans ce dialogue un passage où l'argumentation ait été plus ingénieuse et mieux conduite. C'est à l'aide de la peinture qu'il établit qu'une image, pour ressembler à son modèle, n'a pas besoin que l'imitation soit achevée et aussi parfaite sur tous les points : un portrait d'ailleurs peut être considéré comme accompli, sans qu'on y retrouve identiquement tous les éléments dont le modèle se compose, et même, si cette identité était possible, si dans la copie d'un homme on retrouvait tout ce qui le consti-

tue intérieurement et extérieurement, y compris même le souffle de la vie, l'âme et l'intelligence, il résulterait de cette conformité absolue de grands inconvénients ; ce ne serait plus l'objet même et son imitation, mais deux fois le même objet. (104—106). C'est par ce raisonnement que Socrate débusque Cratyle de la position dans laquelle il prétendait se maintenir, en soutenant que la moindre modification dans le nom en faisait disparaître l'existence. (103) Il le fait convenir, non sans y mettre de la surprise, qu'un mot peut être exact, quand ce qu'il renferme de conforme au modèle se réduit à un seul des éléments dont il se compose, et obtient de lui cet aveu, en lui rappelant ce qu'il a dit du nom des lettres alphabétiques. Il est clair que le nom ainsi réduit à n'être qu'une œuvre d'art plus ou moins bien exécutée par un artiste plus ou moins supérieur, a déjà bien perdu de son prestige, et c'est beaucoup pour Socrate que d'avoir réduit Cratyle à ne plus lui contester la marche de son raisonnement.

Ne quittons pas ce chapitre sans avoir fait remarquer que Socrate n'est pas le seul à entremêler les opinions des sophistes à l'examen des choses religieuses, et que Cratyle lui-même, pour masquer son embarras, ne se fait pas faute d'avoir recours aux noms de Protagoras. Au milieu de la contestation sur la justesse du nom d'Hermogène (98), Cratyle soutenant que cette appellation rapportée à cet Athénien n'a (quant à l'essence des noms) qu'une apparence d'exactitude : « Est-ce donc qu'on ment, reprend « Socrate, quand on dit que c'est Hermogène ? Et ne serait « ce pas mentir en effet, que de donner le nom d'Hermo- « gène à cet homme, si ce nom n'est pas le sien ?—Cr. Que « veux-tu dire ? — Socr. Quoi donc ? es-tu de ceux qui « pensent qu'il est impossible de mentir, et cette intention « se cache-t-elle sous tes paroles ? car c'est là, mon cher

« Cratyle, un vieux paradoxe qui ne manque pas au-
« jourd'hui de partisans.—Cr. En effet, Socrate, en disant
« ce qu'on dit, est-il possible de dire ce qui n'est pas?
« Il n'y a de mensonge, que si l'on dit ce qui n'est pas.
« —Socr. Voilà un raisonnement trop fort pour un vieil
« homme comme moi, mon cher ami.» Κρ. Πῶς γὰρ ἄν, ὦ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὂν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστι τὸ ψευδῆ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν;—Σω. Κομψότερος μὲν ὁ λόγος, ἢ κατ' ἐμὲ καὶ κατὰ τὴν ἐμὴν ἡλικίαν, ὦ ἑταῖρε. Il est facile de s'apercevoir que cette argutie n'appartient pas à l'ordre de raisonnements et de notions sur lesquels s'appuie la doctrine soutenue par Cratyle; mais dans cette enfance de la dialectique, les sophistes avaient tant d'empire sur l'esprit des Athéniens que chacun, même pour soutenir des opinions non sophistiques, usait au besoin des armes de mauvais aloi dont ils avaient répandu l'usage.

Socrate lui-même ne se montre pas dans Platon à l'abri d'un tel reproche, soit que sa conscience étant encore supérieure à sa raison, il ne puisse s'empêcher lui-même de tomber dans un abus dont il sait si bien signaler le danger, soit qu'en vrai Grec, il ait plaisir à embarrasser son adversaire, se rendant, pour se rassurer, cette justice à lui-même, qu'il n'use ainsi de moyens d'une loyauté douteuse que dans l'intérêt de la vérité. J'ai déjà signalé le vice de l'assimilation qu'il établit soit entre les caractères alphabétiques et les éléments du discours, soit entre ces éléments et les moyens dont les arts du dessin font usage; il y a aussi du danger à affirmer, comme il le fait, qu'il existe une solidarité absolue, par rapport à l'exactitude, entre les lettres, les syllabes, les noms, les propositions et l'ensemble du discours, de façon qu'un discours n'est exact que si tous les éléments dont il se compose, en poussant la faculté d'analyse aussi loin que possible, ont le

même degré de rectitude, car on serait porté à affirmer *vice versa* que la pureté des éléments originaires garantit la bonne qualité non seulement des mots, mais de tout le discours. Quoi de plus facile, en effet, que de composer un discours faux avec des éléments vrais? Et c'est ce que Cratyle lui-même, s'il ne s'était senti enveloppé dans le réseau captieux du philosophe, aurait pu lui répondre, pour défendre sa doctrine de la rectitude fondamentale du langage. Mais Socrate ne se contente pas de cette première victoire; il a amené son adversaire à convenir que l'imitation, en quoi consiste l'art des mots, pouvait bien ne pas être absolument exacte, sans que les conditions de cet art fussent violées: maintenant il l'entraîne jusqu'à la source de cette inexactitude et l'oblige à confesser qu'Hermogène n'a pas tort de tout point, et qu'il existe dans la formation des mots une certaine dose de convention.

(106—111) Cratyle s'est trouvé dans l'obligation de convenir que les noms peuvent bien ne pas cesser d'être les images des objets qu'ils désignent, malgré l'inexactitude de quelques-uns des éléments dont ils se composent: il voudrait bien maintenir sa proposition que les noms ne peuvent être une image des objets qu'avec une exactitude absolue sur tous les points: mais il ne se tire pas entièrement de l'objection que soulèvent la variété des flexions, la différence des dialectes, etc.; et, de guerre lasse, il renonce à la lutte. Οὐδὲν δεῖ, οἶμαι, διαμάχεσθαι, ὦ Σώκρατες, ἐπεὶ οὐκ ἀρέσκει γέ με τὸ φάναι ὄνομα μὲν εἶναι, μὴ μέντοι καλῶς γε κεῖσθαι. Alors Socrate, profitant de n'avoir pas été interrompu, quand il assignait une valeur propre et distincte à chacun des éléments du discours, s'arme d'un mot qui en renferme de contradictoires suivant le point de vue qui lui a été concédé, quoique l'acception en soit uniforme et tranchée. C'est le mot σκληρὸς, qui exprime la

dureté. Il commence par proposer à Cratyle la forme abstraite σκληρότης, en lui faisant remarquer que dans la dialecte d'Erétrie d'Eubée on dit σκληρότηρ au lieu de σκληρότης qui est la forme attique, adoptée plus tard par la langue commune. Cette substitution du ρ au σ change-t-elle rien à la ressemblance?—Non, répond Cratyle.—Est-ce donc que σ a les propriétés déjà reconnues dans le ρ, c'est à dire le mouvement, l'impulsion et la rudesse (τὸ ῥῶ τῇ φορᾷ καὶ κινήσει καὶ σκληρότητι προσέοικεν)?—A peu près. — Mais le λ intercalé dans σκληρότης n'est-il pas doué d'une propriété absolument contraire à celle que ce mot exprime?—Tu sais bien que je suis tombé d'accord avec toi qu'on pouvait se permettre une certaine liberté dans les accessoires, et toi-même tu t'es, sous ce rapport, donné carrière avec Hermogène, et, après tout, on aurait mieux fait de mettre un ρ au lieu d'un λ.—Pourtant, nous nous entendons quand je me sers de ce mot.—C'est l'effet de l'habitude — Habitude ou convention, n'est-ce pas exactement la même chose?

Si Cratyle n'eût été déjà comme fasciné par l'argumentation de Socrate, il lui eût été facile de répondre. Il eût contesté au philosophe le droit d'appliquer son *critérium* non seulement au substantif abstrait σκληρότης, mais encore à l'adjectif σκληρός. Les grammairiens modernes n'hésitent pas à rapporter σκληρὸς à σκέλλω, et cette étymologie me paraît incontestable. Σκέλλω, de son côté, a un rapport direct avec σκελλὸς=σκολιὸς, *tortu*=*tordu*; c'est une combinaison évidente de la racine ἴσχω, et de la racine εἴλω. La *torsion* produit la *distorsion*, la *dureté* et la *sécheresse*; en même temps, c'est la *tension* qui unit les surfaces, qui les rend glissantes et polies. Le λ, comme élément d'imitation, est donc à sa place dans σκέλλω, et comme dans le dérivé σκληρὸς ce sont les idées de *dureté* et de *désiccation*

qui prédominent, on comprend que le ρ, élément de *dureté* et de *résistance* (τραχύτης), soit venu colorer l'expression. La manière dont Socrate vient d'arracher à son adversaire l'aveu qu'il pouvait entrer de la convention dans l'art de former les mots n'est donc pas de très bonne guerre; mais les conséquences qu'il en tire ont, au plus haut degré, le caractère de la raison et du bon sens, et c'est ainsi que nous retrouvons dans Socrate le défenseur des droits de la vérité et de la conscience. « Puisque nous sommes d'ac-« cord sur ce point, Cratyle, (car ton silence est une) avu, « conviens donc que l'*usage* (ἔθος) et la *convention* (συνθήκη) « ont une certaine part dans la désignation des objets. La « preuve en est dans les noms de nombre, à propos des « quels il est impossible de prendre en considération la « ressemblance des éléments du langage avec les idées qu'ils « représentent; évidemment l'accord de ceux qui s'en ser-« vent est la seule garantie de leur exactitude. J'admets « que les mots doivent ressembler autant que possible aux « choses qu'ils désignent: mais l'objection d'Hermogène a « son poids, en ce sens que rien n'est plus glissant que « cette pente à chercher toujours et partout les raisons « de ressemblance entre les choses et les mots, et qu'on « est bien souvent, pour se rendre compte de la valeur des « mots, forcé de recourir à un motif *terre à terre* tel que « l'élément conventionnel. Ce qui ne m'empêche pas de « reconnaître que la vraie mesure de l'exactitude du lan-« gage, c'est la conformité plus ou moins grande de l'ex-« pression avec l'objet qu'elle indique. » Ἐπειδὴ δὲ ταῦτα ξυγχωροῦμεν, ὦ Κρατύλε, τὴν γὰρ σιγήν σου ξυγχώρησιν θήσω, ἀναγκαῖόν που καὶ ξυνθήκην τι καὶ ἔθος ξυμβάλλεσθαι, πρὸς δήλωσιν ὧν διανοούμεναι λέγομεν, ἐπεί, ὦ βέλτιστε, εἰ θέλεις ἐπὶ τὸ ἀριθμὸν ἐλθεῖν, πόθεν οἴει ἕξειν ὀνόματα ὅμοια ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν ἀριθμῶν ἐπενεγκεῖν, ἐὰν μὴ ἐᾷς τι τὴν σὴν ὁμολο-

γίαν καὶ ξυνθήκην κῦρος ἔχειν τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος πέρι; Ἐμοὶ μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἀρέσκει μὲν κατὰ τὸ δυνατὸν ὅμοια εἶναι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ἀλλὰ μὴ ὡς ἀληθῶς, τὸ τοῦ Ἑρμογένους, γλίσχρα ἦ ἡ ὁλκὴ αὕτη τῆς ὁμοιότητος, ἀναγκαῖον δὲ ἦ καὶ τῷ φορτικῷ τούτῳ προσχρῆσθαι, τῇ ξυνθήκῃ, εἰς ὀνομάτων ὀρθότητα, ἐπεὶ ἴσως κατά γε τὸ δυνατὸν κάλλιστ' ἂν λέγοιτο, ὅταν ἢ πᾶσιν ἢ ὡς πλείστοις ὁμοίοις λέγηται, τοῦτο δ' ἐστὶ προσήκουσιν, αἴσχιστα δὲ τοὐναντίον (111).

(111—114). Socrate achève ainsi de s'emparer de Cratyle et, pour le moment, sa victoire est complète. Voici, de l'aveu même de son adversaire, les mots réduits à n'être qu'un instrument humain, sujet par conséquent à l'imperfection et à l'incertitude. C'est le moment que le philosophe choisit pour demander au représentant de l'école sacrée quelle sorte de vertu il trouve dans les mots, et quel parti il prétend qu'on doive en tirer? Τόδε δέ μοι ἔτι εἰπὲ μετὰ ταῦτα, τίνα ἡμῖν δύναμιν ἔχει τὰ ὀνόματα καὶ τί φῶμεν αὐτὰ καλὸν ἀπεργάζεσθαι;—« *Les mots*, répond Cratyle, (et l'on ne saurait trop méditer sa réponse), *les mots « sont le principe de la science, et, pour dire tout ce que je « pense, qui sait les mots sait aussi les choses.* » Διδάσκειν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, καὶ τοῦτο πάνυ ἁπλοῦν εἶναι, ὃς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίστηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα. Quand on a vu à quelle profondeur avait la prétention de descendre cette explication des mots, quand on a reconnu sa liaison intime avec la religion, on comprend la portée des paroles de Cratyle. Mais Socrate, qui s'attendait à une pareille réponse, est loin de se troubler à l'aspect de cette prétention excessive, il tâche de la réduire ironiquement aux termes les plus simples: « Ce que tu veux dire, je pense, « mon cher Cratyle, c'est que, quand on sait en quoi « consiste le nom, c'est à dire quand on juge de sa ressem- « blance avec la chose, l'appréciation de cette ressemblance

« conduit à la connaissance de la chose elle-même; car, en « matière de recherche, c'est une voie sûre que celle des « rapprochements. C'est probablement ainsi que tu en- « tends ce que tu viens de dire: que qui sait les mots, « sait aussi les choses. » Ἴσως γὰρ, ὦ Κρατύλε, τὸ τοιόνδε λέγεις, ὡς ἐπειδάν τις εἰδῇ τὸ ὄνομα οἷόν ἐστιν—ἔστι δὲ οἷόν περ τὸ πρᾶγμα — εἴσεται δὲ καὶ τὸ πρᾶγμα, ἐπεί περ ὅμοιον τυγχάνει ὂν τῷ ὀνόματι, τέχνη δὲ μία ἄρ' ἐστιν ἡ αὐτὴ πάντων τῶν ἀλλήλοις ὁμοίων· κατὰ τοῦτο δή μοι δοκεῖς λέγειν ὡς ἂν τὰ ὀνόματα εἰδῇ, εἴσεται καὶ τὰ πράγματα. Cratyle parlait d'une certitude absolue, Socrate y substitue une probabilité, mais la nuance échappe à son adversaire, qui lui concède imprudemment son explication restrictive. Ἀληθέστατα λέγεις. « Voyons donc, reprend Socrate, si le « mérite de la méthode que tu proposes est si absolu, si « c'est une obligation de s'y tenir exclusivement, ou si, « malgré sa supériorité, nous ne pouvons pas en concevoir « une autre qui aurait aussi son mérite.—Impossible! répli- « que vivement Cratyle, la méthode dont je parle n'est pas « seulement la meilleure, c'est la seule. — Eh quoi! l'in- « vention des mots, est-ce la découverte des choses? Ou « plutôt l'opération qui consiste à poursuivre et à atteindre « l'inconnu, ne diffère-elle pas du procédé d'enseignement « (par les noms) au moyen duquel on transmet les résultats « acquis? — Je ne comprends pas cette distinction de l'in- « vention et de la découverte; il n'y a qu'une route pour re- « monter aux choses, celle des noms.—Cependant si, pour « reconnaître les choses, on s'en rapportait uniquement aux « noms qui les désignent, la chance d'erreur qui s'offrirait « alors serait-elle si méprisable?—Que veux-tu dire? — « Nous sommes d'accord sur ce point que le premier in- « stituteur des noms les a faits conformes à l'idée qu'il « avait des choses.—Sans doute.—Mais s'il s'est trompé, s'il

« a pris sa propre opinion pour la vérité, n'est il pas inévi-
« table que nous nous trompions à la suite ? — Cela n'est pas
« possible ; il faut de toute nécessité que les noms aient été
« imposés en connaissance de cause : autrement, je l'ai déjà
« dit, ce ne seraient pas des noms ; et d'ailleurs il suffirait,
« pour écarter tout soupçon d'erreur, de l'accord que tu
« as remarqué toi-même dans la constitution du langage.
« N'as-tu pas reconnu en effet *que tous les noms convergeaient*
« *à une seule idée et tendaient à s'y confondre ?* ἢ οὐκ ἐνενόεις
« αὐτὸς λέγων ὡς πάντα κατ' αὐτὸ καὶ ἐπὶ ταὐτὸν ἐγίγνετο τὰ
« ὀνόματα ; — Mais cela, mon cher Cratyle, ne suffirait pas
« pour justifier ta proposition. Car si c'était une méprise au
« point de départ qui eût conduit l'auteur des noms à leur
« faire violence en quelque sorte et à les contraindre de se
« conformer à son idée, il en serait alors comme de ce qui ar-
« rive en géométrie, où une erreur imperceptible dans le prin-
« cipe amène une foule de conséquences également fausses,
« quoique parfaitement enchaînées les unes aux autres. On
« ne saurait donc mettre trop d'attention et de réflexion à
« déterminer nettement la notion fondamentale de toute con-
« naissance : car le reste dépend de cette fixation première ;
« et après tout, je ne suis pas si convaincu qu'il existe dans
« le système du langage une concordance aussi parfaite. »
J'ai rapporté sans interruption toute cette partie du dialogue, d'abord parce qu'elle offre un admirable exemple de la dialectique platonicienne, et ensuite parce que c'est là que se trouve le nœud principal de mon explication du Cratyle.

On aperçoit en effet, à partir de ce moment, avec une netteté parfaite, l'indépendance de la pensée de Socrate : le système qu'il a exposé en son propre nom ne lui appartenait en rien, et quand par exemple il disait à Cratyle (96)
« En vérité, ce n'est pas à partir de ce moment que j'ad-
« mire ma sagesse, et je ne m'y fie guère, » θαυμάζω καὶ

αὐτὸς πάλαι τὴν ἐμαυτοῦ σοφίαν, καὶ ἀπιστῶ, il se dégageait ironiquement de toute responsabilité d'un tel système. Cratyle, en le voyant si bien instruit, a pu croire que le philosophe, par cela même qu'il reconnaissait dans la langue la trace de l'influence de certaines idées, était disposé à reconnaître la justesse de ces conceptions. On voit même que le soutien de la doctrine mystique et le penseur libre de toute entrave se sont entendus à demi-mot, puisque, malgré la propriété distincte attribuée aux différents caractères, Cratyle rappelle à Socrate qu'il a semblé considérer tous les mots de la langue comme convergeant à une seule idée et pouvant par conséquent se réduire à un seul mot. D'après ce qui précède il n'y aurait de doute que pour l'unité du vocabulaire, car la prédominance de l'idée du *flux* a été clairement établie: mais si l'on y fait quelque peu d'attention, on reconnaîtra que la notion de l'universalité de cette idée n'a pu être fournie que par le rapprochement des mots, et comme chacun des éléments du discours, dans le système en question, fournit un des radicaux primitifs, la tendance de tous les radicaux à s'absorber dans un seul ne peut s'expliquer que par les affinités réciproques de ce chœur des lettres dont je me suis efforcé de retrouver la notion sous les précautions de langage et les fautes multipliées du philosophe. On en revient ainsi à ce rôle intermédiaire de la lettre ρ, qui sert de lien et de transition aux autres lettres alphabétiques, et qui exprime en même temps cette idée fondamentale dont toutes les autres découlent invinciblement.

Battu par le raisonnement, et devenu inquiet sur la légitimité des principes du système qu'il préconise, Cratyle espère encore que Socrate se rendra à la parfaite harmonie de ce système et à l'évidente influence des idées qui l'ont inspiré sur la constitution de la langue ; mais ce n'est

encore là qu'un piége dans lequel Socrate est parvenu à le faire tomber. Cette harmonie prétendue n'a d'autre principe que la confusion qui équivaut à la discorde, et d'ailleurs avec des procédés aussi arbitraires que ceux qu'on emploie, il serait bien téméraire de rien affirmer sur la réalité du système. Que Cratyle soit vaincu encore sur ces deux derniers points, et sa déroute sera complète.

(114—115). Et d'abord l'incertitude. Il est bien entendu que Socrate n'a pas tout dit, et que Cratyle ne peut ni ne veut rectifier l'expression de ses idées. Tous deux sont convenus que c'était le *mouvement* ou le *flux* qu'on devait considérer comme la grande idée génératrice de tous les noms : ὡς τοῦ παντὸς ἰόντος τε καὶ φερομένου καὶ ῥεοντός φαμεν σημαίνειν ἡμῖν τὴν οὐσίαν τὰ ὀνόματα. Tout ce qui était bien devait se rapporter au *mouvement*, tout le mal à la *station*. Mais voici des mots, même parmi ceux qui ont été déjà examinés, qui avec plus d'attention semblent offrir un autre caractère que celui qui leur a été assigné : l'idée qu'ils expriment mérite l'approbation, et cependant l'étymologie la plus probable leur assigne un rang dans la catégorie de l'*empêchement*. Par exemple le mot ἐπιστήμη : on a proposé de retrancher l'ε initial, et de rattacher l'expression de la *science* à πίστις, à cause de la *fidélité* avec laquelle l'âme s'unit au mouvement des choses ; mais il aurait mieux valu intercaler un ι que de retrancher l'ε initial : on serait arrivé ainsi à ἐπιϊστήμη, expression juste de la manière dont l'âme s'arrête à l'examen des choses. Σκοποῦμεν δὴ ἐξ αὐτῶν ἀναλαβόντες πρῶτον μὲν τοῦτο τὸ ὄνομα, τὴν ἐπιστήμην, ὡς ἀμφίβολόν ἐστι, καὶ μᾶλλον ἔοικε σημαίνοντι ὅτι ἵστησιν ἡμῶν ἐπὶ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν ἢ ὅτι ξυμπεριφέρεται, καὶ ὀρθότερόν ἐστιν ὥσπερ νῦν αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν λέγειν μᾶλλον ἢ ἐκβάλλοντας τὸ εἶ πιστήμην, ἀλλὰ τὴν ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐν τῷ εἶ ἐν τῷ ἰῶτα. Πιστὸν même

auquel on avait rapporté ἐπιστήμη, pour rattacher ce mot à la catégorie du *mouvement*, πιστὸν ne peut signifier autre chose que la *station*. Καὶ τὸ πιστὸν ἱστᾷν παντάπασι σημαίνει. Comment soutenir que l'auteur des noms a voulu partout flétrir l'idée d'*immobilité*, quand on considère le mot βέβαιον, *solide*? L'imitation de quelque chose d'*arrêté* comme une *base* se trouve certainement dans ce mot. Ἔπειτα τὸ βέβαιον, ὅτι βάσεώς τινός ἐστι καὶ στάσεως μίμημα. Remarquez ici le rapport établi entre βάσις et βέβαιον. D'une part nous avons le σ superflu, de l'autre le redoublement du radical; il se peut qu'une intention de compléter l'exposition du système se soit ici glissée. Βάσις est le principe de Βασιλεὺς (εἱλόμενος τὴν βάσιν) qu'il faut comparer avec Ἄναξ, Ἕκτωρ, et les autres mots de signification semblable on approchante examinés précédemment. Cratyle aurait eu beau jeu pour rétorquer à Socrate son argument tiré de βάσις, en mettant le sens de *marche* (de βαίνω) en regard de celui de *base*: mais il n'osait toucher la doctrine de l'harmonie des contrastes, et Socrate continuait de s'amuser aux dépens de sa retenue. Voici encore un mot, ἱστορία, qui exprime la recherche des choses, et qui par conséquent a presque la même acception que ἐπιστήμη: donc, un mot auquel doit s'attacher la louange; à telles enseignes, qu'on l'a fait entrer dans l'étymologie des noms d'*Héphaestus*, (φάεος ἵστορα 53) et d'*Artémis* (ἀρετῆς ἵστορα 50); et pourtant ἱστορία ne peut avoir été ainsi appelée que parce que, dans son besoin de connaître les choses, elle en *arrête le mouvement*; ἡ ἱστορία αὐτό που σημαίνει, ὅτι ἵστησι τὸν ῥοῦν. Que peut exprimer la *mémoire*, si ce n'est quelque chose qui *demeure* dans l'âme? Par conséquent, tout ce qu'il y a de plus contraire au *mouvement*: ἔπειτα δὲ ἡ μνήμη παντί που μηνύει ὅτι μονή ἐστιν, ἀλλ' οὐ φορά.

D'un autre côté, vous avez des mots d'une signification

fâcheuse, tels que ἁμαρτία, la *faute*, ξυμφορὰ, le *malheur*, qu'on ne saurait expliquer autrement que par l'idée d'un mouvement en harmonie avec le cours des choses (ὁμαρτεῖν, *aller de compagnie*, ἅμα ῥέω, *couler ensemble*; σὺν—φέρεσθαι, *être entraîné avec*), qui par conséquent sont susceptibles d'une interprétation identique à la première de celles dont ἐπιστήμη a été l'objet et à celle qui se rapportait à σύνεσις laquelle n'a pas été mise en contestation. Εἰ δὲ βούλει, ἡ ἁμαρτία καὶ ἡ ξυμφορὰ, εἰ κατὰ τὸ ὄνομά τις ἀκολουθήσει, φανεῖται ταὐτὸν τῇ ξυνέσει ταύτῃ καὶ ἐπιστήμῃ καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι τοῖς περὶ τὰ σπουδαῖα ὀνόμασιν. Nous n'avons pas besoin de rappeler ici les points sur lesquels nous avons devancé les dernières observations du philosophe : la chose sautait aux yeux ; mais ce travail de démolition d'un système construit d'abord avec une apparente complaisance n'en est pas moins curieux à étudier.

De plus, semble ajouter Socrate, avec les libertés que vous prenez pour tout faire rentrer dans votre cadre, avec l'échange perpétuel des lettres et la faculté illimitée de choisir parmi les sens contradictoires d'une même racine, on finira par faire des mots à peu près tout ce qu'on voudra. Prenez ἀμαθία, l'*ignorance*, ἀκολασία, la *scélératesse*, et oubliez un moment que ce sont des explications négatives où l'*a* privatif est le signe de la négation ; vous ferez d'ἀμαθία, τοῦ ἅμα θεοῦ ἰόντος πορεία, *la marche de celui qui accompagne la divinité dans son mouvement*, d'ἀκολασία, un *mouvement*, ἀκολουθία, qui accompagne le cours des choses, ἡ δ'ἀκολασία παντάπασιν ἀκολουθία τοῖς πράγμασι φαίνεται. Je veux bien que l'on considère ces étymologies chimériques comme de mauvaises chicanes ; le philosophe ne semble en avoir parlé, que pour exprimer l'intempérance d'étymologies qu'on devait se permettre dans l'école sacrée, et nous avons déjà rencontré plus d'un exemple de

cette ironie ; mais il n'y a rien à répondre, ni à ἁμαρτία, ni surtout à ξυμφορὰ, et dès lors Socrate a droit de conclure à l'impossibilité de rien discerner dans la qualification du bien et de son contraire ; καὶ οὕτως ἃ νομίζομεν ἐπὶ τοῖς κακίστοις ὀνόματα εἶναι, ὁμοιότατ' ἂν φαίνοιτο τοῖς ἐπὶ τοῖς καλλίστοις, grief énorme aux yeux de Socrate, et sur la gravité duquel Cratyle serait honteux de ne pas paraître en public partager le sentiment du philosophe.

(115—118). Le résultat de tout ceci, c'est qu'en y regardant bien, il ne manquerait pas d'arguments pour prouver que l'auteur des noms ne croyait pas au *mouvement*, mais à la *stabilité des choses*. Οἶμαι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἄν τις εὕροι, εἰ πραγματεύοιτο, ἐξ ὧν οἰηθείη ἂν αὖ παλιν τὸν τὰ ὀνόματα τιθέμενον, οὐχὶ ἰόντα οὐδὲ φερόμενα, ἀλλὰ μένοντα τὰ πράγματα σημαίνειν. Remarquez que j'interprète cette phrase dans le sens le plus général. Socrate ne se contente pas de dire que bien des mots d'une signification favorable s'expliquent par l'idée de la *stabilité*. En laissant de côté le point de vue moral du blâme ou de la louange attribués aux noms, il en rencontre tant où la *stabilité* prédomine, qu'il serait tenté de substituer au principe universel du *mouvement*, le principe universel de la *station*.—« Mais, dit « Cratyle, dont l'embarras augmente, le plus grand nombre « des noms a le sens que nous avons dit d'abord. » Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, ὁρᾷς ὅτι τὰ πολλὰ ἐκείνως ἐσήμαινεν. A quoi le philosophe réplique : « Quoi donc ! est-ce par un calcul de « scrutin que nous jugerons de l'essence des choses ? là où « sera le plus grand nombre en fait de signification, là «sera la vérité ! » Τί οὖν τοῦτο, ὦ Κρατύλε ; ὥσπερ ψήφους διαρηθμισόμεθα τὰ ὀνόματα καὶ ἐν τούτῳ ἔσται ἡ ὀρθότης ; ὁπότερα ἂν πλείω φαίνηται τὰ ὀνόματα σημαίνοντα, ταῦτα δὴ ἔσται τἀληθῆ ; Je prie d'observer cette assimilation d'ὀρθότης et d'ἀλήθεια, et c'est pourquoi j'ai traduit le premier

mot par *essence*. Ce mot ὀρθότης, choisi pour second titre du dialogue, περὶ ὀρθότητος τῶν ὀνομάτων, et interprété dans son sens ordinaire de *rectitude* et d'*exactitude*, n'a pas laissé de donner le change sur le sujet du Cratyle : et l'on a vu même Socrate, dans les premières pages, équivoquer sur ὀρθότης, lorsqu'il parlait de la juste appropriation des termes aux idées, suivant Prodicus, ou même suivant Protagoras (ce qui est une qualité essentielle du style) : tandis que ce n'est pas tant des mots suivant l'usage qu'on en peut faire, en un mot d'un *dictionnaire acceptions* comme celui de l'Académie française, qu'il est question dans le dialogue, mais du *dictionnaire étymologique* d'une langue supposée indépendante de tout autre idiôme, ce qui conduit jusqu'aux sources même du langage et aux lois sur lesquelles repose son organisme. Ὀρθότης est donc une véritable *litote* mise pour exprimer l'*essence* et la *majesté* des noms ; c'est pourquoi je n'hésiterais pas à dire en latin, *de essentia et majestate nominum*, et ce commentaire peut servir de preuve à l'appui d'une telle interprétation.

(116—119). A partir de ce moment, Socrate va faire marcher, pour ainsi dire, de front deux arguments de sa réfutation ; véritable ambidextre, il fera usage des deux armes tour à tour et en quelque sorte à la fois ; mais dans le travail d'éclaircissement que nous avons entrepris, il importe de donner à l'exposition plus de régularité, afin d'aider le lecteur à porter le poid de cette difficile enquête.

D'abord le philosophe en revient à ce qu'il a dit, qu'il pouvait bien y avoir une autre manière d'arriver à l'intelligence des choses que la connaissance des noms ; il remonte par la pensée jusqu'au moment où n'existait pas encore telle chose qu'une langue, où les racines primitives n'avaient pas encore été trouvées, et il demande où

l'auteur des noms a pu puiser la connaissance des choses, si le seul moyen d'arriver à cette connaissance est l'étude des noms.

Puis il presse Cratyle de lui dire si cet inventeur des noms, quel qu'il soit, a pu se mettre en contradiction avec lui-même, comme le prouveraient les inconséquences remarquées en dernier lieu.

Suivons d'abord le premier fil; nous verrons bien comment le second s'y rattache. On est convenu que ceux qui ont inventé les langues, soit chez les Grecs, soit chez les Barbares, étaient des *législateurs*; avec un titre si auguste, on ne peut se les représenter autrement que comme ayant agi en connaissance de cause. Or comment s'expliquer cette connaissance pour les racines primitives dont tout dépend, si ces législateurs n'avaient devant eux que les choses à l'intelligence desquelles il leur était impossible de parvenir sans les noms; voici à lui seul un obstacle qui suffit pour démontrer la nécessité d'une science qui procède directement de l'étude des choses. C'est en les étudiant dans leurs rapports ou en elles-mêmes qu'on doit parvenir au but; ce qui est autre que les choses en diffère nécessairement, et Cratyle a dû déjà convenir que les noms étaient différents des choses. Il est vrai que les noms bien faits doivent être l'image des choses, et que par la connaissance de l'image on peut arriver à une certaine intelligence de l'objet qu'elle représente; mais si l'on peut se passer de cet intermédiaire, et arriver directement à l'objet même, la science sera bien autrement positive. Sans doute, de savoir en quoi consiste cette science directe des choses, c'est un grand problème et que Socrate considère comme étant au dessus de ses forces et de celles de Cratyle: mais pour le moment il suffit de savoir que la science par les noms seuls ne peut entrer en comparaison avec la première.

Cependant Cratyle poussé à bout par le philosophe en est venu, pour expliquer comment le législateur a pu imposer les premiers noms en connaissance de cause, en est venu dis-je, au *deus ex machina*, que Socrate avait tourné d'avance en ridicule. Pour une opération qui touche de si près à la source de toute vérité, il a fallu une puissance au dessus des forces humaines : οἶμαι μὲν ἐγὼ τὸν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι, ὦ Σώκρατες, μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι, ἢ ἀνθρωπείαν, τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν. Mais Socrate n'ira pas, comme Cratyle s'y attend peut-être, se courber devant la majesté des Dieux qu'on invoque ; ou ces Dieux ne sont qu'une vaine conception, une erreur de l'imagination humaine, ou l'auteur des lumières de la conscience n'a pu produire un ouvrage aussi indigne de lui que ce système du langage qu'on oppose au philosophe. « Ou les objec« tions que je t'ai fait accepter n'avaient aucune valeur, ou « il est impossible que ce législateur d'un ordre surhumain « dont tu parles, Dieu ou Génie, se soit mis en contradiction « avec lui-même ;» εἶτα, οἴει, ἐναντία ἂν ἐτίθετο αὐτὸς αὑτῷ ὁ θεὶς, ὢν δαίμων τις ἢ θεὸς, ἢ οὐδέν σοι ἐδοκοῦμεν ἄρτι λέγειν.— Cratyle : « C'est que ces noms différents des autres n'étaient « pas des noms. » — Socr. « Lesquels, mon cher ? Ceux qui « concluaient à la *stabilité*, ou ceux qui témoignaient pour « le *mouvement* ? Car tu es convenu avec moi que ce n'était « pas là une question de majorité. Nous voilà bien, s'il y a « entre les noms une guerre intestine ! Si chacun des deux « partis vient plaider pour sa cause, en faveur duquel faudra« t-il nous décider ? Car nous n'avons pas d'autres noms à « notre disposition pour trancher ce différend. » Ἀλλὰ μὴ οὐκ ᾖ τὰ ἕτερα ὀνόματα—Πότερα, ὦ ἄριστε, τὰ ἐπὶ τὴν στάσιν ἄγοντα ἢ τὰ ἐπὶ τὴν φοράν ; οὐ γάρ που κατὰ τὸ ἄρτι λεχθὲν πλήθει κριθήσεται.—Οὔ τοι δὴ δίκαιόν γε, ὦ Σώκρατες.—Ὀνο-

μάτων οὖν στασιασάντων, καὶ τῶν μὲν φασκόντων ἑαυτὰ εἶναι τὰ ὅμοια τῇ ἀληθείᾳ, τῶν δ' ἑαυτὰ, τίνι ἔτι διακρινοῦμεν, ἢ ἐπὶ τί ἐλθόντες, οὐ γάρ που ἐπὶ ὀνόματά γε ἕτερα ἄλλα τούτων.

Les éclaircissements arriveront jusqu'à la dernière ligne. *Eris* ou la *Discorde* est en effet un des personnages essentiels de l'Olympe mystique, que nous n'avons vu jusqu'ici apparaître que d'une manière indirecte, notamment à propos d'ἀδικία. J'ai déjà dit, à plusieurs reprises, que les philosophes des premières époques n'avaient en général fait autre chose que de faire passer dans le langage de la dialectique des dogmes depuis longtemps enseignés dans les temples sous la forme symbolique; la liberté philosophique consistait en pare il cas à choisir parmi ces dogmes, et c'est ainsi qu'Empédocle avait fait d'*Eris* le pivot de tout son système. Mais quand on remonte à la source mystique, il n'y a plus de préférence pour tel ou tel dogme, et le système est indivisible. *Eris* joue, dans la racine fondamentale qu'exprime le ρ, lettre génératrice, l'idée de la *division*, par conséquent de la pénétration: elle a son contraste et son identité dans *Iris*, qui est le *rapprochement*, par conséquent le *lien* par excellence. *Eros* et *Antéros* sont les formes masculines d'*Iris* et d'*Eris*. Par conséquent, dans ce que dit Socrate, il n'y a rien que Cratyle ne doive reconnaître; mais c'est au nom du sens moral, et des dieux mêmes qui en sont les auteurs et la plus haute personnification, que Socrate flétrit cette odieuse apothéose de la discorde. Si le juste (δι—ον) est, selon l'école sacrée, quelque chose au fond de violent et de brutal comme la discorde, si les deux *Némésis* ne sont, selon l'aspect du moment, que deux *Iris* ou deux *Eris*, le caractère divin, qui ne peut être différent du sentiment de l'ordre et de la justice, disparaît devant ces conceptions, et ceux qui réclament l'encens des hommes en faveur de rêves aussi odieux, ceux qui prétendent fonder la morale publique

et le droit des états sur une base aussi fausse et aussi fragile, sont, aux yeux de Socrate, des pestes domestiques bien autrement dangereuses que les marchands ambulants de sagesse et d'éloquence. On voit d'ici quelle rage devait s'accumuler dans le cœur de ceux que désignaient des attaques aussi courageuses, soutenues par un mouvement de la conscience publique auquel l'agresseur avait donné l'impulsion.

(119). C'est donc une chose de plus en plus évidente, que Socrate tire un argument capital contre le fondement de la doctrine sacrée, de l'indignité même de cette doctrine au point de vue de la morale. A ses yeux, le langage ne peut, à aucun point de vue, être considéré comme une science révélée ; en supposant même que la divinité ne soit pas le type de tout ce qui est bon et juste, il faut au moins lui supposer la science, il faut la croire à l'abri de l'erreur, et c'est ce dont il est impossible de se faire une idée bien nette dans le système en discussion, avec un principe dont l'activité et la passivité s'annullent réciproquement. Une telle vue est nécessairement *objective*, elle appartient, non à l'être supérieur, qui a conscience de lui-même, mais à un observateur subordonné, soumis à toutes les influences de son propre esprit. Et ici vient se placer de nouveau dans la bouche du philosophe, avec une force croissante, l'objection qu'il a déjà développée. Affectant de croire que des deux idées dominantes et auxquelles tout le reste se rattache, le *flux* et le *lien*, c'est la première qui réunit toutes les chances de probabilité — τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες τε ἔθεντο ὡς ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων—φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτοὶ οὕτω διανοηθῆναι—il a conclu à la grande probabilité que les auteurs des noms soient tombés dans une espèce de tourbillon, de manière à prendre le trouble de leur esprit pour une propriété inhérente à

l'objet de leur recherche, et à nous entraîner dans les conséquences de leur propre vertige, οὗτοι αὐτοί τε ὥσπερ εἴς τινα δίνην ἐμπεσόντες κυκῶνται καὶ ἡμᾶς ἐφελκόμενοι προτεμβάλλουσι.—Remarquez le choix des expressions, δίνη, κυκῶνται, ἐφελκόμενοι : les formes du langage sacré sont toujours reproduites avec soin, quand il s'agit des dogmes fondamentaux : et c'est ainsi que le philosophe ajoute encore à la richesse de son exposition. Δίνη, le tourbillon, d'où la *Pandina* des médailles de Thérina et d'Hipponium, et surtout la manière solennelle d'expliquer le *mélange*, ne nous étaient encore qu'imparfaitement connues; nous avons seulement parlé par induction du κυκεὼν de *Déméter*.

(119—122). On a vu pourquoi, lorsque Socrate donnait à choisir à Cratyle entre le *flux* et le *lien* comme entre deux termes incompatibles, celui-ci a dû feindre de préférer la première opinion à la seconde. Socrate est en apparence du même avis, par prudence d'abord, et ensuite parceque cet aspect des doctrines sacrées lui paraît le moins compatible avec les vérités de conscience. Aussi, s'il lui fallait choisir entre les contraires, dont la discorde et l'harmonie constituent le dogme mystique par excellence, ce serait certainement au lien ou plutôt à la *stabilité* qu'il donnerait la préférence.

En ceci, comme en tout le reste, nous trouvons le philosophe toujours fidèle à lui-même : il est prêt à entrer en arrangement avec la religion établie, pourvu qu'elle consente à donner la prédominance à l'élément moral ; il est un vrai Grec, par le sentiment de l'art, par l'admiration que lui font subir les beautés extérieures du culte et de la poësie, et son disciple, devenu son interprète, ne se fait pas faute d'abonder, par inclination naturelle, dans le sens de cette concession. Telle est l'intention du dernier point sur lequel le philosophe insiste avant de se séparer de ses interlocu-

teurs. L'idée de la *stabilité* lui paraît plus digne des Dieux, et par conséquent plus vraie, que celle de la *mobilité*. La *stabilité* est le fondement de la *connaissance*, tandis qu'avec la *mobilité* il ne peut y avoir de connaissance. Si l'objet en effet est doué d'un mouvement perpétuel, il doit changer à tout moment d'aspect ; le second observateur ne le retrouve jamais dans l'état où le premier l'avait laissé ; l'observateur lui-même, quel qu'il soit, entraîné par le courant universel, manque d'un point fixe pour diriger ses observations, et la conclusion d'un tel état de choses, ce n'est pas la science, mais l'ignorance et l'illusion; résultat d'autant plus fâcheux qu'il s'agit de choses plus graves et vraiment plus sacrées, telles que le *beau* et le *bon*. Au moins dans la doctrine de la *stabilité*, l'on peut avoir une base fixe, permanente, qui permet d'affirmer l'existence, de reconnaître une réalité, de distinguer dans cette réalité ce qui est bien et ce qui est mal, et de donner ainsi une règle à la conduite de cette vie, une espérance pour l'autre, un motif de reconnaissance et d'adoration envers le principe dominant dans l'univers.

Socrate ne dit pas ce qu'il tient pour démontré, mais ce que la conscienee lui ordonne de préférer. Il se peut qu'Héraclite ait raison et beaucoup d'autres avec lui, ὡς οἱ περὶ Ἡράκλειτόν τε λέγουσι καὶ ἄλλοι πολλοί: pour démolir le système de ce philosophe, pour ôter tout prestige à ceux qui, avant lui, ont fondé sur des opinions semblables toute une Religion, (car rien ne serait plus faux que d'expliquer cet ἄλλοι πολλοὶ par le cortége des disciples d'Héraclite), il faudrait aborder un genre de discussion sur la physique que Socrate a fait profession d'ignorer et des liens de laquelle surtout il a voulu retirer la philosophie. Afin de rester fidèle à lui même, il laisse à de plus habiles à s'engager de nouveau sur ce terrain, et se maintient dans

la prudence et dans la modération du doute. Μὴ οὐ ῥᾴδιον ἢ ἐπισκέψασθαι—ἴσως μὲν οὖν δή, ὦ Κρατύλε, οὕτως ἔχει, ἴσως δὲ καὶ οὔ. Mais de penser que des hommes raisonnables puissent chercher un appui moral dans des notions de ce genre, et trouver un aliment pour leur âme dans un système qui, d'ailleurs, ne va pas aux choses et qui n'est fondé que sur les noms, οὐδὲ πάνυ νοῦν ἔχοντος ἀνθρώπου ἐπιτρέψαντα ὀνόμασιν αὐτὸν καὶ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν θεραπεύειν, πεπιστευκότα ἐκείνοις καὶ τοῖς θεμένοις αὐτά, qu'on ait pu pousser la témérité jusqu'à présenter comme le seul moyen de connaître les choses et de se connaître soi-même un système où tout est malade et défectueux, où tout fuit comme des vases fêlés (allusion aux fameux jardins d'Adonis, si importants dans la religion de l'Attique,) où la nature entière est représentée comme affligée de catarrhe et de diarrhée, διῃσχυρίζεσθαι ὥς τι εἰδότα καὶ αὐτοῦ τε καὶ τῶν ὄντων καταγιγνώσκειν, ὡς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδενὸς, ἀλλὰ πάντα ὥσπερ κεράμια ῥεῖ, καὶ ἀτεχνῶς, ὥσπερ οἱ κατάῤῥῳ νοσοῦντες ἄνθρωποι, οὕτως οἴεσθαι καὶ τὰ πράγματα διακεῖσθαι, ὑπὸ ῥεύματός τε καὶ κατάῤῥου πάντα χρήματα ἔχεσθαι—c'est à quoi Socrate ne peut consentir, et dans sa conviction, il n'y a pas assez de dédain et de ridicule pour de telles prétentions. Que l'école sacrée, par la plume d'Aristophane, le dénonce à la risée de ses compatriotes, il porte en lui-même des trésors de comédie contre ces vrais corrupteurs de la jeunesse.

(122). Il n'y a pas d'autorité qui ait le droit de s'imposer, eut-elle en sa faveur le consentement des siècles, la majesté du culte et les pompes de l'art, si elle s'appuie sur une base aussi contestable, et si elle en tire des conclusions aussi destructives de tout ordre moral. Pour combattre un tel ennemi, on ne saurait apporter trop de courage, de talent et de défiance : examiner est un droit et un de-

voir: σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἀνδρείως τε καὶ εὖ, καὶ μὴ ῥᾳδίως ἀποδέχεσθαι. La révolte de la conscience justifie celle de la raison.

(122). J'ai fait tout à l'heure allusion à l'accusation dirigée contre Socrate d'avoir voulu *corrompre la jeunesse*. Or, remarquez les paroles que le philosophe adresse à Cratyle en finissant. « Tu es encore jeune et tu as le temps d'apprendre: si l'examen auquel tu devrais te livrer te conduit à « d'heureuses découvertes, sois assez bon pour m'en faire « part. Ἔτι γὰρ νέος εἶ καὶ ἡλικίαν ἔχεις—σκεψάμενον δὲ, ἐὰν εὕρῃς, μεταδιδόναι καὶ ἐμοί.—Et en effet Socrate ne trouve rien lui-même: il ne se charge que d'accoucher les pensées des autres, mais sa puissance obstétrice est immense. Ainsi de deux choses l'une, ou le jeune homme se rendra à ses raisons, et dès lors il est *corrompu* par la philosophie, la doctrine sacrée a perdu un de ses adeptes; ou le trait aura glissé sur une âme enchaînée à l'erreur, et, au lieu d'un disciple, Socrate se sera fait un ennemi.

C'est cette dernière hypothèse qui se vérifie. « J'y ferai « de mon mieux, dit Cratyle, mais cependant sache bien « que je n'ai pas besoin d'un plus ample examen pour être « convaincu que toutes les probabilités sont en faveur de l'o- « pinion d'Héraclite. » Ἀλλὰ ποιήσω ταῦτα. Εὖ μέν τοι ἴσθι, ὦ Σώκρατες, ὅτι οὐδὲ νυνὶ ἀσκέπτως ἔχω, ἀλλά μοι σκοπουμένῳ καὶ πράγματα ἔχοντι πολὺ μᾶλλον ἐκείνως φαίνεται ἔχειν, ὡς Ἡράκλειτος λέγει. Que cette déclaration ne nous fasse pas prendre le change; Cratyle n'affirme rien contre la doctrine de la *stabilité*, et ce n'est que pour la forme qu'il se réfugie derrière l'opinion d'Héraclite. Mais entendre la stabilité comme le voudrait Socrate, autrement que par le *sommeil* du mouvement, rejeter le mouvement concentrique, et proscrire le ῥόμβος, le κυκεὼν et la ronde mystique des Thesmophories sur lesquels Socrate vient de déverser le ri-

dicule à pleines mains, c'est une impiété dont, non seulement, il ne se rendra pas coupable, mais qui crie vengeance au ciel, et c'est pourquoi le dialogue se termine par un sinistre avertissement. Pour le moment, Cratyle va accompagner Hermogène à la campagne; Socrate ne redoute plus trop l'influence du plus instruit sur le plus simple; si les lumières manquent au frère de Callias, il a du moins l'âme honnête, et le philosophe a éveillé sa conscience contre les séductions de la fausse science et du dogmatisme religieux. « Nous en reparlerons, dit-il à Cratyle, en se moquant doucement de lui selon sa coutume, nous en reparlerons quand « tu reviendras de la campagne; mais à présent tu peux « accomplir ton projet, et voici Hermogène qui te tiendra « compagnie. » Εἰσαῦθις τοίνυν με, ὦ ἑταῖρε, διδάξεις, ἐπειδὰν ἥκῃς· νῦν δὲ, ὥσπερ παρεσκεύασαι, πορεύου εἰς ἀγρόν· προπέμψει δέ σε καὶ Ἑρμογένης ὅδε. A quoi Cratyle réplique: *En attendant Socrate, tu ferais bien de repenser à tout cela.* Ταῦτ' ἔσται, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ καὶ σὺ πειρῶ ἔτι ἐννοεῖν ταῦτα ἤδη.

Les dialogues de Platon forment un tout tellement lié, le cadre et les accessoires sont dans une telle dépendance du sujet, qu'on ne saurait négliger aucune des indications que ces ornements de la composition fournissent. Je crois donc avoir le droit de présenter le *Cratyle* comme la première des pièces du procès de Socrate, rassemblées avec un soin si religieux par Platon, et présentées par lui à l'appréciation des hommes avec tant de profondeur, de fidélité et d'éloquence.

FIN.

APPENDICE

SUR

LE PERSONNAGE DE CRATYLE.

Tout ce que l'on a dit sur le personnage de Cratyle paraît avoir sa source dans deux passages de la Métaphysique d'Aristote. En critiquant le système des idées conçu par Platon, le philosophe de Stagyre insinue que son maître avait subi l'influence du système d'Héraclite, par suite des rapports qu'il avait eus dans sa jeunesse avec *Cratyle* et les *Héraclitiens*, ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείαις δόξαις. Ces premières impressions, suivant Aristote, n'avaient pu s'effacer de l'esprit de Platon, et pour avoir cru, sur la foi d'Héraclite, que *tous les objets sensibles sont entraînés dans un flux perpétuel d'où résulte l'impossibilité d'avoir aucune connaissance certaine à leur égard*, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, le fils d'Aristion, dominé plus tard par le goût que Socrate avait pour les définitions, περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, prétendit qu'on ne pouvait discerner les objets sensibles à cause de leur perpétuelle instabilité, et, pour trouver une certitude, il s'embarqua, en quelque sorte, dans le système des idées.

Il est facile d'écarter dès l'abord cette prétendue influence de la philosophie d'Héraclite sur celle de Platon. Dans le *Cratyle* nous trouvons une réfutation du principe d'Héra-

clite relatif au flux perpétuel des choses, et l'on ne comprendrait pas que Platon, s'il eût conservé le moindre attachement pour cette doctrine, en eût mis, dans la bouche de Socrate, une appréciation maligne et satirique. Tout ce qui reste de l'insinuation d'Aristote, c'est qu'il existait à Athènes, dans la jeunesse de Platon, des partisans de la philosophie d'Héraclite, et que parmi eux on distinguait Cratyle, probablement Athénien lui-même, comme le plus ardent.

Cratyle, quelle que fut sa patrie, ne pouvait avoir reçu directement les leçons d'Héraclite. Selon Diogène de Laerte, (IX, I.), Héraclite florissait vers la soixante neuvième Olympiade (503 avant J. C.) du temps de Darius, fils d'Hystaspe. Il mourut à soixante ans, ce qui permet de placer sa mort vers la 75e ou 76e Olympiade (480—476 avant J. C.), environ 25 ans après l'époque où l'on place le point culminant de sa carrière. Socrate périt en 399, environ 70 ans après la mort d'Héraclite. Dans le dialogue qui porte le nom de Cratyle, il s'adresse à celui-ci comme à un jeune homme, ce qui place nécessairement la naissance de Cratyle vingt-cinq ou trente ans après qu'Héraclite eut cessé de vivre. Donc, la transmission directe et orale des doctrines d'Héraclite à Cratyle est impossible.

Une circonstance rapportée par Tatien (Adv. Gent. IV.) peut servir à marquer l'époque où les doctrines d'Héraclite furent connues dans Athènes. Tatien raconte qu'Euripide, dans son voyage d'Ephèse, ayant obtenu la communication des ouvrages d'Héraclite de la part de ceux des ministres du temple de Diane auxquels la garde en était confiée, parvint, par la seule lecture, à graver dans sa mémoire les écrits du philosophe *ténébreux*, et à rendre ainsi vaines les précautions que celui-ci avait prises pour environner de mystère et de difficulté la transmission de sa doctrine. Euripide, né en 480, dut faire le voyage d'Ionie dans sa jeunesse,

c'est à dire entre 460 et 450. Cratyle, que nous présumons être né vers 430 (il aurait eu alors 31 ans à l'époque de la mort de Socrate), dut faire son profit des notions répandues par Euripide, et c'est ainsi qu'il se mit à la tête de ceux qui, dans Athènes, passaient pour Héraclitiens.

Ce n'était pas même un disciple docile: il outrait les principes de son maître. Celui-ci, pour exprimer le flux et le changement perpétuel des choses, avait dit ce mot célèbre qu'il *n'est pas permis de descendre deux fois dans le même fleuve*, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι. Cratyle renchérit sur cette image, et prétendit que cela ne pouvait se faire même une seule fois, οὐδ' ἅπαξ, le changement atteignant les choses au moment même où elles se produisent

Du reste, toute la philosophie héraclitienne de Cratyle, tant chez Platon que dans Aristote, se borne à cette seule formule: si la doctrine de la valeur des noms à laquelle Cratyle paraît tenir dans le dialogue de Platon était celle d'Héraclite, il semble qu'on devrait en rencontrer la trace dans les autres citations de ce philosophe, ce qui n'est point. On ne voit nulle part qu'Héraclite se soit occupé de l'origine des mots, et la philosophie naturelle dont il faisait profession ne semble pas l'avoir conduit à la philosophie grammaticale.

Cependant, il suffisait qu'Aristote eût parlé de rapports entre Cratyle et Platon, pour que plus tard on s'en exagérât l'importance. Apulée, le plus éloigné des sources, n'hésite pas à admettre que Platon avait été initié à la philosophie d'Héraclite avant de recevoir les leçons de Socrate... *Et antea quidem Heracliti secta fuerat imbutus. Verum cum se Socrati dedisset ...* (*de dogmate Plat. p.* 568 *ad* 11. *D.*), Platon avait trente ans à la mort de Socrate et il n'est pas probable que Cratyle en eût beaucoup davantage; la possibilité du rapport de maître à disciple n'existe donc pas

entre Cratyle et Platon avant 409, où Platon, à l'âge de vingt ans, commença à suivre les leçons de Socrate. Aussi les auteurs mieux informés placent-ils les relations de Cratyle avec Platon après la mort de Socrate ; c'est ce que dit Diogène de Laerte (III. 6.)... διήκουσε Σωκράτους· ἐκείνου δὲ ἀπελθόντος, προσεῖχε Κρατύλῳ τε τῷ Ἡρακλειτείῳ, et Olympiodore, dans la vie de Platon, suit la version de Diogène de Laerte, μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν Σωκράτους, διδασκάλῳ πάλιν ἐχρήσατο Κρατύλῳ τῷ Ἡρακλειτείῳ. Mais comment admettre que Platon, survivant à son maître, eût pris des leçons d'autres philosophes ? S'il en eût été ainsi, aurait-il montré Cratyle et les Héraclitiens subordonnés à Socrate, comme le fait voir le dialogue qui nous occupe, et subissant les sarcasmes du fils de Sophronisque ?

Ce qui montre le caractère purement artificiel de ces combinaisons postérieures, c'est le nom que Diogène de Laerte, dans le passage précédemment cité, associe à celui de Cratyle. Selon cet historien, Platon aurait eu pour maître, après la mort de Socrate, non seulement Cratyle l'Héraclitien, mais encore Hermogène, disciple de Parménide. Ici Diogène de Laerte se laisse surprendre en flagrant délit de supposition et d'erreur. L'Hermogène qui complète le nombre des interlocuteurs du Cratyle, était le fils déshérité d'Hipponicus et le frère du riche Callias. Platon le donne comme un homme simple et sans aucune prétention à la philosophie : il ne met pas dans sa bouche un seul mot qui rappelle ou Parménide ou ses doctrines. Il avait fallu que ce dernier philosophe, contemporain d'Héraclite, poussât très loin sa carrière pour que Socrate eût pu l'entendre dans sa première jeunesse (vers 455) : παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὢν ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου, *Sophist.* p. 217 c. Συμπροσέμιξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ, *Theaetet.* p. 183 e. On place la mort d'Hipponicus,

père de Callias et d'Hermogène, en 424 av. J. C. Hermogène était donc trop jeune pour avoir connu Parménide. De tout ceci, il résulte qu'Hermogène n'était pas même un disciple amateur de Parménide, comme Cratyle l'était à l'égard d'Héraclite, et, si je ne me trompe, la chûte de l'hypothèse relative à Hermogène montre la faiblesse de celle qui concerne Cratyle.

Ce dernier personnage nous reste, tel que nous le dépeint Aristote, avec sa disposition à outrer les doctrines d'Héraclite, sa bizarrerie, et ses prétentions au silence. Il avait fini, dit Aristote, par penser qu'il était inutile de parler, et ne s'exprimait plus que par un mouvement du doigt. Τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον. Platon reproduit très exactement cette physionomie, et se sert habilement de la taciturnité de Cratyle, pour laisser le champ libre aux conjectures de Socrate. Mais celui-ci ne met jamais expressément les opinions qu'il produit sous le nom de Cratyle, excepté dans les seuls passages où il est question du fameux diction δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὔκ ἐστιν ἐμβῆναι. Cette réserve, jointe à l'absence de tout vestige chez Héraclite d'opinions semblables aux témérités étymologiques de Socrate, laisse donc à peu près intacte la question de savoir quels adversaires Socrate avait l'intention de réfuter.

La doctrine d'Héraclite avait sans doute un caractère éminemment religieux, et le soin que ce philosophe avait pris de déposer ses ouvrages dans le temple de Diane à Ephèse indique de sa part, non seulement l'intention de s'envelopper de mystère et de mettre ce qu'il avait écrit à l'abri des indiscrets, mais encore, à ce qu'il me semble, le besoin de faire voir que, contrairement à Thalès, il avait cherché le principe de ses connaissances dans les dogmes religieux. Toutefois, comme il me paraît en ceci n'avoir pas

fait autre chose que Pythagore, Phérécyde, Empédocle et le plus grand nombre des autres philosophes des premières époques, et comme, à l'exemple de chacun de ceux-ci, son but paraît avoir été de mettre en valeur et de s'approprier l'une des manières de voir qu'il avait pu démêler dans la confusion des dogmes religieux, un sage qui, comme Socrate dans le Cratyle, s'attaque à la religion elle-même, peut bien avoir l'apparence de ne chercher querelle qu'à Héraclite, mais évidemment ses coups portent plus loin et sa réfutation embrasse un beaucoup plus grand nombre d'objets que ne paraît en impliquer la philosophie d'Héraclite.

ERRATA.

Page	4	ligne	12	au lieu de	ne nous fait donc pas connaître	
					lisez	ne nous fait donc connaître
»	5	»	9	»	seraint	lisez seraient
»	ibid.	»	23	»	différent	» différend
»	8	»	7	»	loquel	» lequel.
»	10	»	19	»	ἀκηκόη	» ἀκηκόειν
»	12	»	21	»	ἀνθρωπον	» ἄνθρωπον
»	14	»	29	»	philosophe	» philosophe
»	16	»	11	»	Hermogème	» Hermogène
»	ibid.	»	28	»	désider	» décider
»	ibid.	»	30	»	conformé	» conformée
»	ibid.	»	33	»	parte	» porte
»	26	»	17	»	ou	» on
»	ibid.	»	21	»	sou	» son
»	ibid.	»	27	»	on	» ou
»	45	»	7	»	καὶ καὶ	» καὶ
»	49	»	18	»	sout	» sont
»	55	»	22	»	ancich	» ancien
»	56	»	14	»	avee	» avec
»	58	»	9	»	ὅτι	» ὅτι
»	ibid.	»	29	»	ἐστὶν	» ἐστίν
»	59	»	29	»	vénératiou	» vénération
»	60	»	14	»	uno	» une
»	ibid.	»	16	»	ὀνόματα	» ὀνόματα
»	ibid.	»	18	»	inspéarable	» inséparable
»	61	»	11	»	près;	» prés.

Page	61	ligne	28	au lieu de	ἕσταται	lisez	ἵσταται
»	63	»	19	»	opiuion	»	opinion
»	ibid.	»	25	»	γελοῖαν	»	γελοῖον
»	ibid.	»	30	»	Ἡράκλειτος	»	Ἡράκλειτος
»	ibib.	»	31	»	μένειν	»	μένει
»	64	»	26	»	père	»	pères
»	69	»	11	»	lcs	»	les
»	ibid.	»	31	»	εἰάσε	»	εἴασε
»	70	»	22	»	tes	»	les
»	72	»	13	»	les	»	ces
»	74	»	1	»	πο	»	πολ
»	75	»	33	»	aa	»	au
»	76	»	32	»	aclif	»	actif
»	77	»	25	»	μέλλεῖ	»	μέλλει
»	ibid.	»	29	»	τις τῷ	»	τίς τῷ
»	78	»	20	»	οὐτος	»	οὗτος
»	80	»	13	»	recherehe	»	recherche
»	85	»	8	»	εἴρω	»	εἴρω
»	86	»	12	»	adhærro	»	adhæreo
»	92	»	5	»	πολλοί μεν	»	πολλοὶ μὲν
»	99	»	26	»	ταύτὸν	»	ταὐτόν
»	101	»	17	»	Παῖαν	»	Παιάν
»	103	»	27	»	κόλουθος	»	κέλευθος
»	109	»	4	»	ιδυόω	»	ἰδυόω
»	110	»	5	»	àu ne	»	à une
»	112	»	13	»	Estiennne	»	Estienne
»	116	»	30	»	ἐρωτᾶς	»	ἐρωτᾷς
»	117	»	10	»	nons	»	nous
»	ibid.	»	17	»	interprétation	»	interprétations
»	118	»	6	»	donc	»	dont
»	119	»	2	»	angue	»	langue
»	121	»	16	»	qne	»	que
»	127	»	12	»	iimpétuosité	»	impétuosité

Page	127	ligne	23	au lieu de	de	lisez	le
»	129	»	7	»	faibles	»	faible
»	131	»	2	»	τὸ	»	τώ
»	ibid.	»	22	»	διανοία	»	διάνοια
»	136	»	23	»	κινδυνεύοι	»	κινδυνεύει
»	141	»	4	»	αμετάστροφος	»	ἀμετάστροφος
»	ibid.	»	26	»	dn	»	du
»	154	»	18	»	πόλλοὶς	»	πολλοῖς
»	156	»	33	»	meusonger	»	mensonger
»	158	»	31	»	astres	»	êtres
»	159	»	27	»	ἐν	»	εἰς
»	161	»	33	»	Ἀἰολεῖν	»	Αἰολεῖν
»	167	»	9	»	dithyranbique	»	dithyrambique
»	171	»	21	»	d'aillours	»	d'ailleurs
»	175	»	21	»	φαέως	»	φάεος
»	ibid.	»	25	»	leu	»	feu
»	185	»	20	»	est	»	et
»	ibid.	»	24	»	augustc	»	auguste
»	186	»	11	»	Dircéto	»	Dercéto
»	187	»	21	»	ὅρος	»	ὅρος
»	188	»	1	»	t'autre	»	l'autre
»	ibid.	»	23	»	courans	»	courante
»	190	»	5	»	et	»	est
»	192	»	4	»	vueille	»	veuille
»	ibid.	»	30	»	γιγνομένος	»	γιγνομένοις
»	194	»	24	»	ἐπίστασται	»	ἐπίστασθαι
»	201	»	1	»	celle	»	cette
»	206	»	5	»	le	»	les
»	208	»	25	»	παραπλισίῳ	»	παραπλησίῳ
»	210	»	21	»	uu	»	un
»	212	»	18	»	ἕξειν	»	ἕξιν
»	213	»	3	»	Lybie	»	Libye
»	215	»	24	»	autoritées	»	autorité

Page	221	ligne	29	au lieu de	μετὴ	lisez	μετὰ
»	240	»	9	»	antres	»	autres
»	241	»	12	»	différentes	»	différents
»	243	»	1	»	ταρϐος	»	τάρϐος
»	244	»	1	»	une	»	un
»	245	»	21	»	propre	»	point
»	ibid.	»	30	»	ὅτον	»	ὅταν
»	251	»	6	»	vraisemblence	»	vraisemblance
»	ibid.	»	7	»	ἔχων	»	ἔχων
»	ibid.	»	30	»	vraisenblence	»	vraisemblance
»	ibid.	»	32	»	ἧκμαι	»	ἧγμαι
»	259	»	7	»	81	»	82
»	265	»	8	»	vraissemblable	»	vraisemblable
»	269	»	3	»	ἅ	»	ἃ
»	272	»	30	»	εἴσις	»	ἕξσις
»	287	»	23	»	aux noms	»	au nom
»	291	»	10	»	une) avu	»	un aveu).
»	292	»	8	»	111	»	110
»	ibid.	»	21	»	tes	»	les
»	294	»	2	»	la	»	sa

FIN.